کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب: ~~حاشیه خفری~~ مجموعه شامل ۱- اثبات الواجب خفری

مؤلف ۲- حاشیه سلطان بر حاشیه خفری

موضوع ۳- تعلیقات نراقی

شمارهٔ دفتر ۲۷۷۵۳

۱۸۳۳

۱۷۳۳

۱۲۲۷

کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

خطی - فهرست شده

۱۷۳۳

بازدید شد
۱۳۸۱

بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

شماره ٢٦٠

٧٦ - ٤٦

1

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد
المرسلين وآله الطيبين الطاهرين اما بعد فيقول
احوج خلق الله محمد الحميري هذه رسالة في اثبات
الواجب الوجود بالذات وصفاته بالدلائل التي
تقرب عند فطنتها وتحصل العروج لخصيص
العقل الى ذروة التحقيق بملاحظتها وهي مرتبة
على مقدمة ومقاصد مقدمة في ذكر اصول
يحتاج اليها اثبات المطالب الاول الموجود ينقسم
الى قسمين احدهما ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده و
ثانيهما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا الثاني
في حد الامكان الخاص وهو باعتبار ذاته لا يكون
موجودا ولا معدوما فليس له اقتضاء مثل الوجود
لا اقتضاء الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم ولا
اقتضاء الوجوب لان على كل منهما جاز طريان العدم و
الاقتضاء تابع للوجود الثاني مجموع الامور الموجود

طريان العدم على كل منها جاز طريان العدم عليه بحيث يعدم
بالكلية اي بحيث لا يكون شيء من اجزائه موجودا و
بعبارة اخرى المجموع امور لم يكن لشيء منها وجود باعتبار
ذاته لم يكن للمجموع منها وجود باعتبار ذاته سواء كان
متناهي الاجزاء او غير متناهيها لان كل المجموع بالصفة
المذكورة في حكم ممكن واحد في الاحتياج الى الموجد
الخارج الثالث للوجود معنيان احدهما المعنى الانتزاعي
الذي هو معنى التحقق والثبوت وثانيهما ما هو الوجود
الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع مفهوم التحقق باعتبار
ذاته وفي الجملة يطلق الوجود على مفهوم الموجود
بمعنى الانتزاعي وعلى منشأ انتزاع مفهوم الموجود
الانتزاعي اي مفهوم المتحقق الرابع كل من معنيي الوجود
وحدته بديهي اما الانتزاعي وحدته بالمعنى الاول فهي
قريب من الاولية واما الذاتي وحدته بالمعنى الثاني
فهي حدسية وبالجملة يجد العقل السليم اشتراك
جميع الموجودات من حيث انها موجودة في امر جميع
باعتباره تصير منشأ لانتزاع مفهوم الوجود الانتزاعي
وهذه المقدمة حدسية لا بد من حفظها في دلائل
التوحيد ويمكن ان يعبر عنها بعبارة اخرى وهي ان

فنقول يجد العقل السليم ابتداء كان من جميع الموجودات
من حيث هي موجوده لا باعتبار اللفظ فقط ولا باعتبار
فعلية ابداع من الابداعيات او نقول لا يجد العقل
من جميع الموجودات من حيث هي موجوده تعارفا
بالكلية بحيث لا يكون لها وجود بدون فعلية الابداع
وهذا فائدة ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
الخامس لوجوب الوجود لفظ معنيان احدهما معنى
ابداعي وهو واجب الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار
ذاته واجب وجوده فللفظ واجب الوجود لفظ معنيان
احدهما معنى مفهوم وجوب الوجود بالمعنى الاول و
ثانيهما معنى وجوب الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار
ذاته موجود فللفظ الواجب والوجوب الحقيقي
معنى واحد هو باعتبار كونه بذاته واجب الوجود
يعبر عنه بوجوب الوجود وباعتبار انه واجب الوجود
يعبر عنه بالواجب كما ان للفظ الوجود والموجود الحقيقي
معنى واحدا هو باعتبار انه بذاته موجود يعبر عنه بالوجود
وباعتبار انه موجود يعبر عنه بالموجود السادس الممكن ما
لم يجب بالغير لم يوجد لانه لا يمكن ان يوجد بدون علة
مستقلة في ترجيح وجوده على عدمه وتمنع ترجيح وجوده

ممتنع

ممتنع عدمه والا لزم ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا
وهو باطل الفصل الاول في اثبات واجب الوجود
بالذات اعلم ان براهين هذا المطلب منحصرة في
مسلكين احدهما لا يتوقف على ابطال الدور و
التسلسل والاخر يتوقف عليهما فلا جرم رتبتها في
فصلين الفصل الاول في المسلك الاول وفيه طرق
كثيرة الطريق الاول انعدام جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يوجد شيء منها في وقت من الاوقات ممتنع و
ذلك الامتناع ليس لذات المجموع ولا لذات الجزء بل
اما يكون لغيرها وذلك الغير اما يكون موجودا
واجبا لذاته كما لا يخفى وبعبارة اخرى وجود
موجود ما من الممكنات الصرفة الموجودة اي مصداق
الموجودية الصرفة التي يحوطها الوجود يحتاج الى علة موجودة
يستند عليه بالذات ولا يستلزم علية الا موجودا هو
واجب الوجود بالذات بحسب وجوده وهو المطلوب
وبعبارة اخرى امكان وقوع وجود ممكن ما يحقق
ولا بد له من علة موجودة يستند عليه بالذات ولا يمكن
ان يستلزم علية موجود الا واجب الوجود بالذات و
ذلك هو المطلوب وبعبارة اخرى جميع الممكنات

الصرف الموجود الذي ليس في شيء منها اقتضاء الوجود
بل تساوى وجود كل منها او عدمه سواء كانت متناهية او
لا وسواء كانت مجتمعة او لا في حكم ممكن واحد في
ان تحققه لا يمكن بدون موجود خارج عنه و
الموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته
الطريق الثاني لا شك في وجود ممكن فلا بد له من مرجح
لوجوده على عدمه ولا بد من وجود واجب الوجود
لا يتحقق ترجيح وجوده لان كل ممكن فرضناه علة
لذلك الممكن فعليته ليست الا عبارة عن كونه بحيث لو
وجد وجد ذلك الممكن وذلك لا يكفي في ترجيح وجود
الممكن بل الترجيح انما يحصل اذا كان اعتبار العلة
الممكنة مستلزما لترجيح وجود الممكن واعتبار العلة
الممكنة لا يستلزم ترجيح وجود نفسها فكيف يستلزم
ترجيح وجود معلولها الذي هو تابع لوجودها ولما
لم يتحقق ترجيح وجود ممكن من موجود بالفعل بدون واجب
الوجود بالذات ثبت وجوده وهو المطلوب و
بعبارة اخرى لا شك ان الممكن الموجود بالفعل
ممتنع عدمه وذلك الامتناع ليس لذاته ولا لامر
ممكن اخر لانه في حكمه فلا محالة انما يكون ذلك الامتناع

لوجود

لوجود واجب الوجود بالذات وهو المطلوب ه
الطريق الثالث لا شك في تحقق موجود ما فان كان
واجبا لذاته او ممكنا استند الى موجده من المراتب
ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد
الى موجده دار او التسلسل العلل الى غير النهاية اذ
كل ممكن له علة فاعلية على التقدير يقول السلسلة
التي وجود كل جزء من اجزائها علة لاخر سواء
كانت متناهية كما في الصورة الاولى او غير متناهية
كما في الصورة الثانية يكون عدم كل جزء من اجزائها
غير الجزء الاخير علة لعدم جزء اخر على نحو
علية الوجود لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وعلية الوجود مع الترتيب المذكور ولم يقع علية
العدم على ترتيب الوجود لئلا يلزم ترتب العلل لا
على سبيل الدور او التسلسل فلو لم يتحقق موجود
مرجح ووقوع علية وجود السلسلة المذكورة على
وقوع علية العدم ليلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
الموجود انما يكون موجودا خارجا عن السلسلة
واجبا لذاته وهو المطلوب الطريق الرابع جميع
الموجودات الممكنة الصرفة سواء كانت متناهية او غير

متناهية وسواء كانت متناهية او غير متناهية ممكن موجود
لاحتياجه الى الاجزاء التي كل جزء منها موجود ممكن وكل
ممكن موجود له علة موجدة باعتبارها يجب وجود
ذلك الممكن فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او امر
خارج عنه والاول باطل بالضرورة والثاني ايضا باطل
لانه ليس جزء من اجزاء المجموع يجب باعتباره
وجود الكل فان ما قبل المعلول الاخير من السلسلة
السلسلة الغير متناهية لا وجوب له باعتبار ذاته
الرجحان ان يصير لا سيما محصلا لوجوب غيره باعتباره
وجود في جميع الاجزاء ولان كل ما يجب باعتباره وجود
الجميع يجب باعتباره وجود كل جزء من اجزاء الجميع فلو
كان جزء الجميع يجب باعتباره وجود الجميع لزم
ان يجب وجود ذلك الجزء باعتبار ذاته فلم يكن
ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف واذا بطل
القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علة الجميع بمعنى
المذكور امرا موجودا خارجا عنه والموجود الخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب الطريق
الخامس لو كانت الموجودات باسرها ممكنات لاحتاج
مجموعها الى موجد يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا

يوجد

يوجد الكل ولا واحد من اجزائه ممتنعا بالنظر الى وجوده
اذ ما لا يمتنع جميع انحاء العدم لا يكون موجدا للوجود
والشيء الذي يكون عدم جميع الاجزاء ممتنعا بالنظر
الى وجوده خارج عن الجميع فيكون واجبا وهو المط
الطريق السادس لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم
يوجد واجب لغيره فلم يوجد موجود اصلا اما الاول
فلانه لو لم يوجد الواجب لذاته لانحصر الموجود
في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها باسرها ممكن
فلا يحصل في شيء منها امتناع عدمه في نفس الامر
لا بالذات ولا بالغير واما الثاني فهو انه اذا لم يوجد
واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلا يحصل
الموجود فيها الطريق السابع هو ان الممكن لا يستقل
بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره
لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما
لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا
يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا
يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا لذاته ولا لغيره الطريق الثامن انه لو لم يتحقق
الواجب الوجود بالذات لزم الدور في تحقق الممكنات

لان ثبوت الايجاد لشيء منها موقوف على وجوده
و وجوده موقوف على ايجاده فيلزم ان لا يتحقق
ممكن وهو باطل فيثبت تحقق الواجب بالذات وهو
هو المطلوب الطريق التاسع تحقق بعض الممكنات لا
كلها بالايجاد لازم لواجب الوجود بالذات لترجيح وجود
ذلك البعض الذي هو كالسموات والارض
كالشمس على الكرسي الذي هما علة مع علتهما
ممكنة على البعض الآخر والا لزم اما وجود جميع الممكنات
او عدم الكل بالكلية لان الممكن الذي صار موجودا
ليس احق بالوجود من الممكن المعدوم دائما باعتبار
ذاتيهما والى مثل هذا البرهان اشار بقوله تعالى أفي الله
شك فاطر السموات والارض الطريق العاشر
الموجود المطلق لا يمكن ان يكون له علة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على مع الطريق
الحادي عشر جميع الموجودات الممكنة احتاج الى الموجد
لتستند جميعها اليه اي كل منها اما بواسطة او بغير
واسطة بالضرورة وذلك الموجد ليس الا واجب
الوجود بالذات الطريق الثاني عشر [illegible] ان
شيئ الحق فالموجد لا يكون الا واجب الوجود بالذات

قال الممكن الذي ليس له باعتبار ذاته وجود لا يمكن
ان يكون موجدا للشيء بالضرورة فعلى هذا التحقق
الممكن الذي يحتاج الى الموجد يدل على تحقق الواجب
الوجود بالذات الفصل الثاني في مسلك الثاني لا شك في
وجود موجود ما فان كان واجب الوجود فهو المط
وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلة فاما
ان ينتهي الى واجب الوجود وهو المط او يلزم
الدور او التسلسل في العلل الفاعلة وهما باطلان
اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو
محال بالبديهة واما الثاني فلان جميع العلل الفاعلة
الغير المتناهية المرتبة تستند شيء منها الى واجب الوجود
بالذات في حكم الوسط في جواز طريان العدم عليها
بالكلية في عدم تحقق مرجح الوجود في ذاتها فوقوع
السلسلة المذكورة مستلزم تحقق الممكن بدون مرجح
وهو قبيح ولابطال ترتب امور غير متناهية مع اجتماعها
دلائل كثيرة تركناها احترازا عن الاطناب وللمصنف في
اثبات واجب الوجود على البراهين المذكورة
البرهانات العوام واما البراهين الخواص وبرهان
خاص الخاص فمما لا يليق بهذا المختصر الفصل

الوجود ح
ح ل الواجب
ح ل مرجح الوجود

الثاني في اثبات التوحيد ودلائله التي يعبر عنها عندي
بقطعيتها كثيرة منها ان ما يعبر عنه بوجوب الوجود
و واجب الوجود اما ان يعين ويتعين لذاته ان
يكون على الموجود الواحد في الخارج بل لا يمكن ان
يحمل الا ان يكون على ذلك الموجود الواحد فلا
يوجد في غيره او لا يمكن وعلى الاول لزم انحصار واجب
الوجود في واحد وهو المط وعلى الثاني لا يخلو اما
ان يكون ذلك الواحد يقتضي ان يكون واجب
الوجود فيلزم اتحاد الشيء بنفسه وهو مح واما ان
يقتضي غيره كونه واجب الوجود فيكون ممكنا هف
ومنها ان يكون الموجود الواحد واجب الوجود اما
ان يكون علة لكون ذلك اياه بان يكون معنى قولنا
هو واجب الوجود هو بعينه معنى قولنا هو هو
او لا بان يكون للقولين المذكورين معنيان وعلى
الاول لزم انحصار واجب الوجود في واحد وهو
المط وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون علة لمغايرة
ذينك المعنيين وجوب الوجود لذاته فيلزم نقض
الانحصار في ذلك الواحد واما ان يكون علتها ذلك
الواحد ذاته فيلزم اتحاد الشيء بنفسه وهو باطل او

خ ل
على كون ذلك الواحد هو

اما ان

اما ان يكون امرا غيرهما فيلزم امكان ذلك الواحد
الذي فرض كونه واجب الوجود هف ومنها
انه ليس لواجب الوجود ماهية ولا هوية مغايرة
للوجود الحقيقي الذي هو مانع بذاته لبطلان الكلي
والعدم عنه وقال في الشفا ما محصله ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب بان يكون
هناك ماهية ما ويكون لتلك الماهية واجب الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود وح لا يخلو اما ان يكون لمعنى قولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا وح ان لا
يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مثل اكل حقيقة
بل هو تاكيد الحقيقة ويصححها فان كانت له حقيقة وهي
غير تلك الماهية فهي ان كانت متعلقة بتلك الماهية
ولا يجب بدونها كان معنى واجب الوجود من حيث هو
واجب الوجود ليس لواجب الوجود لان له شيئا يجب
وان لم يحتج الى تلك الماهية كانت تلك الماهية عارضة
لها وقد فرض انها ماهية لواجب الوجود هذا خلف
اقول في قوله وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة اشارة
الى اثبات الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بوجوب الوجود و

الوجود من حيث هو موجود و واجب الوجود من حيث هو
واجب الوجود ولما كان الدليل الذي ذكره في نفي التركيب في
الواجب تماما في الوجود الحقيقي دالا على نفي التركيب في
هويته والوجود الحقيقي ان ذات واجب الوجود اما
هو محض الوجود الحقيقي الذي هو وجوب الوجود
باعتبار و واجب الوجود باعتبار ونحن نفصل هذه المقدمة
نقول لا نحو زيادة الواجب بالذات لا لزم ان يكون لكل
هوية مغايرة لهوية الاخر مع الاشتراك في معنى واجب الوجود
فلزم ان يكون للواجب ذاته هوية مغايرة لمعنى واجب الوجود
وذلك مناف للوجوب الذاتي لما مر ومنها ان
وجوب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون
مشتركا بين اثنين لانهما اما ان يتحدا في الحقيقة او يختلفا
فيها وعلى الاول لزم ان يكون علة احدهما هي الاعراض امرا
غير الوجود الحقيقي وغير حقيقتهما فلزم امكانهما وعلى الثاني
لزم ان يكون الوجود الحقيقي عارضا لحقيقتهما او جزءا
مشتركا بينهما فلزم نقص امكانهما لانهما لا يكونان موجودين
باعتبار الذات ضرورة احتياجهما الى الوجود الحقيقي و الجزء
المختص ومنها ان معنى الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون
معنى جنسيا تحته انواع ولا ان يكون معنى نوعيا تحته اشخاص

لان

لان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل
يحتاج اليه في كونه موجودا وكذا الشخص لا يحتاج الى التشخص
في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه
موجودا فلا يمكن ان يكون معنى الوجود جنسا والا لزم ان يكون
النوع محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس ولا
ان يكون نوعا والا لزم كون الشخص محتاجا الى التشخص
في المعنى الذي هو النوع ومعنى ان يكون معنى الوجود الذي
هو الوجود الحقيقي معنى مشخصا [illegible] ووقوع الشركة
فيه ضرورة انه لا يمكن ان يكون معروضا للذات واحد
الوجود والا لم يكن الذات باعتبار ذاته موجودا او لم يكن
مقتضيا للذات فهو في حكم كونه نوعا له في تحقق الوجود
ومنها ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار
ذاته اما ان يكون لذاته التعين ووقوع الشركة او لا والثاني
محال والاول يوجب الوحدة الخارجية [illegible] وهو المطلوب والاول يستلزم
الوحدة الذاتية ومنها ان معنى واجب الوجود اما ان يقتضي
الوحدة لذاته بالاقتضاء التام او يقتضي التعدد لذاته او
لا يقتضي شيئا منهما والثاني محال لانه لا يمكن تعدده الا لان
راسه علة [illegible] لا يحتمل واحد والثالث يستلزم ان
الذاتي الاقتضاء في الوحدة والتعدد الى الغير فيعني [illegible] وهو

مستلزم للخلط ومنها انه لما كان الوجود الحقيقي نفس ماهيته
وخصوصيته عينا للموجود الذي هو واجب الوجود بالذات
وليس لماهيته غيره لا في الخارج ولا في العقل ولم يمكن في خصوصيته
هيئته تعدد لا في الخارج ولا في التصور فلا يمكن تعدد
واجب الوجود لا في الخارج ولا في التصور ومنها
ان الوجود الحقيقي نفس ماهيته اما ان يقتضي تعدده او لا
وعلى الاول لزم الخلط وعلى الثاني لزم ان يكون نسبته
جميع مراتب الاعداد الى الوجود الواحد لكنه واحدة في امكان
الوقوع فلزم ان يكون ترجيح الاثنين او عدد اخر مثلا
على باقي الاعداد بالنظر الى خصوصيته ترجيحا بلا مرجح و
هو قبيح فيتعين الاول اي امتناع تعدده لخصوصيته ومن الخبير
والحاصل ان الغير كما يكون في تعدده يحتاج الى الغير وكذلك
في وقوع عدد مخصوص دون غيره يحتاج الى علة وكل
من دسك الاصحاب علم ان الوجود الحقيقي الذي هو
نفس ماهيته واجب الوجود بالذات لا يمكن تعدده ومنها
ما اشار اليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فانه لو كان في السموات والارض الهان لكانا واجبي
الوجود بالذات فاما ان يوجد كل منهما كل المقصد
الثاني في علمه تعالى وطريق تحقيقه مسلكان احدهما مسلك

العوام

العوام وثانيهما مسلك الخواص وفي الاول براهين كثيرة
منها انه من تأمل في آيات الآفاق والانفس وتأمل في
ارتباط العلويات بالسفليات وتأمل في حركات
الافلاك ومناطقها ومنافع الكواكب ومرتبتها و
تأمل في الحيوانات وما دبر الله من مصالحها وما
اعطيت من الآلات المناسبة لها ومنافع خلقة
الانسان واعضائه الرئيسة واستطر عليها المجلدات
الرئيسة ما سطر فيها الامام يسطر بحسبه الفطرة
الى الجزم على ان للمبدأ الكل كمال العلم والحكمة ومنها ان
العلم اعلى الصفات الكمالية للموجودات فكيف يجوز
العقل السليم عدم اتصاف مبدأ جميع الموجودات به
ومنها ان اتصاف بعض الموجودات بالعلم الذي
فلو لم يتصف مبدأ جميع الموجودات بالعلم لزم
كون المعلول اشرف من حيث العلم من العلة التامة الفاعلة
الموجدة له وهو باطل ومنها ان الواجب الوجود
بالذات مفيض العلوم للعلماء وافاضة العلوم
لهم لا يمكن بدون علم المفيض ومنها انه تعالى معطي لجميع
المسئولات على طبق سؤالات الخلائق سواء كانت
بلسان الاستعداد والحال او بلسان المقال وذلك

لا يتصور بدون العلم ومنها ان المحجوبين لما اثبتوا
العلم لبعض الممكنات مع ان الممكن ليس له وجود وظهور
باعتبار ذاته ومن شأنه كان اثباته للوجود الحقيقي الذي
هو موجود وظاهر باعتبار ذاته اولى من اثباته للممكن و
منها ان الوجود ليس بمانع من الظهور بل انما هو منشأ
للظهور فالواجب بالذات الذي هو محض الوجود يكون
ظاهرا لذاته لذاته فيكون عالما لذاته بذاته ومنها ان
انواع الادراك مثل الاحساس والتخيل والتوهم و
التعقل ليس الا بالنور فالواجب بالذات الذي هو
محض النور الظاهر بذاته المظهر للغير عالم بذاته لذاته
ومنها ان الواجب بالذات مجرد عن المادة ولواحقها
لبراءته عن الاحتياج الى الغير في الوجود فلم يكن له مانع من
العلم والتعقل فيكون عالما لذاته لعدم المانع ووجود
المقتضي الذي هو الوجود الذي هو منشأ الظهور و
اما برهان هذا المطلب في المسلك الثاني الذي
هو مناسب للخواص فهو انه تعالى لا احتياج
في ثبوت صفة العلم لبعض الموجودات مع ان الممكنات
فقيرة لا قوام لها في ذاتها فيكون في حكم الاعراض في
تحققها بالغير فلم يكن شيء منها مدركا لذاته ولا للغير

كالاعراض

كالاعراض فالعلم الذي لا شبهة في تحققه انما يكون
بالحقيقة للوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
وهو المطلوب وبعبارة اخرى العلم لا يحصل الا
للمجرد الحقيقي وحقيقة التجرد انما توجد للواجب بالذات
لانه مجرد عن المادة والاصل ولا يكون عالما بالحقيقة
الا هو سبحانه فان مقارنة المادة مانعة من العلم وكذلك
مقارنة الاصل كما لا يخفى عند المتأمل الصادق وبهذا
البرهان يعلم انحصار جميع الصفات الكمالية التي
لم ينفك عن العلم فيه تعالى بالحقيقة والى هذا البرهان
اشار بقوله تعالى لا يحيطون بشيء من علمه الا بما
شاء وفي قول الامام محمد الباقر عليه الصلوة والسلام حيث
قال هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين انتهى اشارة الى هذا البرهان
ولما ثبت بالبراهين المذكورة انه تعالى عالم لذاته ولم يمكن
ان يكون ذات عالما بشيء بدون العلم لذاته ثبت ان
علمه بذاته عين ذاته فذاته تعالى عالم ومعلوم وعلم لذاته
ولما كان ذاته تعالى علة فاعلية لجميع الموجودات الممكنة
صار علمه بذاته علة للعلم بجميع الموجودات و
لعلمه مراتب احدها حقيقية كمالية لا احتمال فوقها

لان المعلول ما يمكن وجوده في المادة ولا يمكن وجوده في الاصل الذي هو واجب الوجود بذاته

والعلم في هذه المرتبة عين العلم بالذات الذي هو عين
الذات ثابت بان تعالى كل موجود صادر عن الواجب
بالذات سواء كان صورة علمية او موجودا عينيا اما
صادر بالعلم به اي العلم لا يتأخر عن الصدور فاما ان
يكون في مرتبة الصدور او قبله فان كان في مرتبة
الصدور لزم ان لا يكون الذات عالما به باعتبار الذات
فلا يكون كاملا باعتبار العلم الذي هو صفة الكمال هذا
باطل فتعين ان يكون العلم بالصادر قبل وجود الصادر
بل العلم بكل ما صدر عن الواجب بالذات مجتمعا في
مرتبة الذات ولزم من ذلك كون العلم بجميع الموجودات
عين الذات تع وهذا العلم هو كمال ذاتي للذات وهو
كون الذات لذاته بحيث ينكشف عنه جميع الموجودات الممكنة
منكشفة فلما كان ذاته تع لذاته مبدأ انكشاف الموجودات
وانكشافها ولا حاجة الى امر مغاير في اتحاد جميعها
وانكشافها بل ذاته تع منشأ لجميع الانكشاف كان نسبة
علمه لذاته تع الى العلم بجميع الموجودات الممكنة بذواتها
كنسبة ملكة العالم ذي ملكة استخراج العلوم المفصلة
الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع
العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علم ذاته تع لذاته

صح

علم حضوري بجميع الموجودات الفائضة عن ذاته تع و
هذا معنى قول المحققين من ان علمه تع عبارة عن كونه
خلاق العلوم بذاتها ومن ان نسبة علمه تع الى علوم
الممكنات كنسبة الاكسير الى الذهب والفضة و
قيل كنسبة حروف الهجاء الى المركبات منها وقيل
كنسبة البذر الى النخلة الباسقة وقيل كنسبة الوحدة
بصفة تكررها في الرتبة الى الاعداد التي حصلت بتكرارها
في الرتبة وقيل كنسبة البحر الى الامواج وقيل كنسبة
المداد الى النقوش الكتابية وقيل كنسبة الماء الى
الكيزان الحاصلة من الجمد الحاصل منه فان لكل من هذه
النسب مناسبة للمطلوب من وجه ومباينة من
وجوه واخر مراتب العلم هو العلم التفصيلي الذي لا
تفصيل بعده وهو ظهور الحوادث الكونية العينية
وانكشافها باعتبار الوجود العيني بالتفصيل و[illegible] بينها
حتى اتحادها وبين هاتين المرتبتين مراتب لكل
منها اجمال بالنسبة الى ما تحته وتفصيل بالنسبة الى ما
فوقه وهذه المراتب هي تكون الموجودات في العقول
وانطباعها في النفوس المجردة الفلكية على الوجه الكلي
وانتقاشها في النفوس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي

الباسق المرتفع في علوه
نهاية

فهذه تلك مراتب اربع فالاجمال والتفصيل انما
يكونان في العلم لا في الذات فان ايجاد الموجودات انما
يكون باظهار ما في العلم فالعلم الجمعي الذي لا اجمال قبله
علم لذات واجب الوجود وكمال ذاتي للذات ازلي
قال صاحب الفتوحات فلو لم يكن بين ذاته وجميع
الموجودات نسب رابط وتعلق ضابط لم يكن العلم
بذاته علما جمعيا بجميع الموجودات وفيه سر التعلق
لارباب التجريد واما العلم التفصيلي الذي هو متأخر عن
الذات فهو صدور الموجودات عن الذات منكشفة
سواء كانت صورا علمية او مثالية او موجودات عينية
فان علم واجب الوجود بالموجودات على التفصيل
انما هو الفعلي الحضوري لا الانفعالي تعالى وكما ان العلم الا
نفعالي عبارة عن حصول صورة الشيء في المدرك او الصورة العلم صح
الحاصلة منه فكذلك العلم الفعلي هو عبارة عن صدور
الآثار عن المؤثر منكشفة عنده او الموجودات الصادرة
عنه الحاضرة عنده فجميع الموجودات سواء كانت ذوات
العقلاء او علومهم سواء كانت كلية او جزئية وسواء
كانت محسوسات او مثاليات خيالية او معقولات
لا محالة حاضرة عند واجب الوجود فان جميع الموجودات

سواء كانت كلية او جزئية معقولة او محسوسة او خيالية
يكون مبدأها واجب الوجود ويكون منكشفة لديه بها
عنده اذ لا مانع من الانكشاف ولا تغير في الذات
ولا في العلم الكمالي الازلي الذاتي بل التغير انما يكون في
النسب والاضافات الاعتبارية والحاصل ان
الموجودات العينية قبل الوجود العيني معلومة للمبدع
تعالى وفي وقت اتصافها بالوجود العيني منكشفة حاضرة
لديه فانها عنده سواء عبر عنه بالحضور والانكشاف
بالرؤية او تعلق العلم القديم او تفصيل العلم المقدم
فانه لا مناقشة في التعبير بعد فهم المعنى وتسليم تحققه
والتفصيل ان يقال للعلم معان ثلاثة احدها معنى
العلم المصدري الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم و
ثانيها الحاصل عند الذات المدركة وثالثها ما هو منشأ
للانكشاف والحضور كاف للمسألة سواء اعتبر معه
الحضور بالفعل او لا ولا خفاء في ان تعلقه المعنى
الاولى لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه
بحواله المحقق ولا في انهما يتصور ان يتعدد بتعدد
المعلوم ولا في ان المعنى الاول امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج ولا في ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة

للعالم ولا في ان المعنى الثالث هو المعنى الحقيقي الذي هو
احق بهذا الاسم واذا مهدنا هذا فنقول لواجب
الوجود علوم بكل من المعاني المذكورة احدها
ما هو صفة حقيقية كمالية وهو عين ذاته تع فان ذاته
تع لذاته منشأ لانكشاف جميع الموجودات وحصولها
وظهورها سواء كانت مظاهر للمدركية او للمدركية
وسواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا علمية
او امورا عينية محسوسة او معقولة فان تلك الجميع
حين كونها صادرة عنه تع منكشفة له وانها عنده
تع ليست علم ذاته تع لذاته فعلى ذاته تع لذاته وهو عين
ذاته لما كان منشأ لظهور كل شيء وحصوله ضا
ذاته تع محض العلم الحقيقي بجميع الموجودات ولا يمكن
التعدد في هذا العلم اصلا ولا الاجمال والتفصيل
بل التعدد والاجمال انما يكون في متعلقاته ولا يخفى
عليك ان هذا العلم هو كمال ذاتي للذات ومقدم على
جميع الايجادات فهو علم فعلي بمعنى ازلي واما الحضوري الذي
في مرتبة الايجاد فهو العلم الاضافي الفعلي الذي ليس
كمالا ذاتيا للذات وكذا العلم بمعنى الحاصل الذي في مرتبة
الايجاد فانه ايضا علم فعلي لكنه ليس علما كماليا للذات ولا

يخفى عليك انه يمكن في هذين العلمين التعدد والاجمال و
التفصيل فلواجب الوجود بالذات علم فعلي كمالي
وهو عين ذاته تع وعلم فعلي حضوري هو في مرتبة الايجاد
سواء فسر بالايجاد منكشفا او بالحاصل عند الايجاد
والعلم الحقيقي في الحقيقة هو الاول فانه منشأ لكل
انكشاف ومما يدل بظاهره على ان واجب الوجود بذاته
محض العلم قوله تع وفوق كل ذي علم عليم فانه يدل
بظاهره على ان العليم ليس من ذي علم وان العليم ما هو
محض العلم بخلاف ذي العلم فانه عالم يكون علمه
بالاشياء مغايرا لذاته وللتفصيل بأسباب في
كلام القوم سنذكرها ان شاء الله الحكيم

المذكورة

المقصد الرابع في بيان مذاهب الحكماء في
تحقيق العلم وتحقيق ما هو التحقيق فيه قال
ثاليس الملطي بعد قوله ان للعالم مبدعا مخترعا هو تع
لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك
من جهة آثاره ان القول الذي لا مرد له انه تع هو المبدع
ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده
في الذات لانه قبل الابداع انما كان هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال من جهة وجهة حتى يكون هو وصورة

الوحدة وحيث حيث يكون هو ذا صورة اذ الوحدة
الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال لكنه تعالى ابدع
العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها فانبعث من كل صورة موجود في صورته بمحل
الصور العلمية هو ذات العنصر وما هو موجود في
العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة
ومثال عنه ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق سبحانه
انه ابدع مثل هذا العنصر فما تصوره العامة في ذاته
تعالى ان فيه الصور يعني صور المعلومات فهو في مثل عدو
تعالى وحدانيته وهو تعالى ان يوصف بما يوصف
مبدعه انتهى كلامه قلت فعلى قول هذا الحكيم يكون
علم الواجب بالذات بالعنصر الاول باعتبار الوجود
العيني هو عين العنصر فانه كما كان ذات واجب الوجود
علة لوجود العنصر كذلك علم واجب الوجود بذاته
تعالى علة لعلمه تعالى بالمعلول الذي هو العنصر وكذا حال
الصور القائمة بالعنصر فان علم الواجب بالذات
بتلك الصور التي هي العلم بالموجودات التي بعد العنصر
المذكور هو نفس تلك الصور فان العنصر وجميع
الصور القائمة به حاضرة بذواتها عند الواجب بالذات

وهذا الحضور والعلم ثابت في جميع الازمنة والدهور
بل قبل الدهر والازمنة ولا تغير اصلا في تغير
الازمنة والحوادث الزمانية التي هي حاضرة بذواتها
في ازمنة وجودها العيني اي كل منها حاضر بذاته
في زمان وجوده العيني بعد ان كان حاضرا
بصورته في الدهر وتغير الحضور العلمي انما هو
بتغير في النسب والاضافات فلا تعدد فيه
وليعلم ان علم واجب الوجود تعالى بالعنصر المذكور
باعتبار الوجود العيني وبالصور القائمة به لكونه
بانحاء الاتحاد ليس كمالا ذاتيا للذات فلم يتعرض لذلك
الفيلسوف للعلم الذي هو كمال ذاتي لا تعلق له
بالاتحاد بمعنى انه كمال محقق سواء تحقق بالاتحاد
ام لا وهذا العلم كما مر الاشارة اليه انما هو كون
الذات بذاته بحيث يكون منشأ لجميع الانكشافات
وجميع الاتحادات التي تتمكن عن الانكشاف في
شيء في زيادة الصفاء لذلك انشأ الله تعالى و
قال انكسيمانس الملطي ان كل مبدع ظهرت
صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم
مبدعه الاول والصور عنده بلا نهاية قال ولا

يمكن الا احد القولين اما ان نقول ابدع ابدع ما
في علمه واما ان نقول انما ابدع اشياء بلا علم
متقدم وهذا باطل فان قلنا ابدع ما في علمه فالصورة
ازلية باقية وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات
ولا يتغير بتغيرها قال ابدع نور الله صورة
العقل ثم صورة النفس انبعث عنها بابداع البارى
تع ثم صورة النفس انبعث كذلك فرسمت العقل
في العقل الوان الصور على قدر ما فيه من طبقات
الانوار فصارت تلك الطبقات صور الكثرة
دفعة ثم ان هذه الصور لما لم يمكن ان توجد في الهيولى
الا مرتبة وزمان تحدثت تلك الصور فيها على
الترتيب انتهى كلامه اقول ظاهر كلام هذا الفيلسوف
ان الله تع يعلم جميع الموجودات بالصور المجتمعة
قبل الايجاد العيني المتعلق بالموجودات العينية
فيتوجه عليه الكلام من وجهين احدهما انه لم يتعرض صح
لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم
المتقدم عليه او لا وعلى الاول يرد عليه ان العلم
المتقدم الذي هو عين الذات دفعا للتسلسل كاف
في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان

الصور

الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه
ان يقال بان الله تع ابدع اشياء لا يعلمها
قبل الابداع وهذا قول مستشنع كما ذكره وثانيهما
انه يرد عليه ان يقال ان هذه الصور اما جواهر
او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات
عينية لا بد لها من صور اخرى بها والكلام فيها
كالكلام في نفسها وان كان الثاني لزم ان يكون
الواجب بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون
الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير
مباين عنها قول بكونها جواهر كما في المكتسبات الجوهرية
ولا خفاء انه في ان علم واجب الوجود باعيان
هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه باعتبار
فيضان تلك الصور وعلى تقدير انحصار العلم
المتقدم في فيضان الصور منكشفة لزم ان لا يكون
للذات علم هو كمال ذاتي له دون فعله الناشي وبحق
تحققه كما مر وهو اللايق باعادة الاسماء الالهية فهو
العلم الذي هو كمال ذاتي للذات واجب الوجود انه
ذات تعلم بذاته من ذاته انه مبدأ لجميع الموجودات
الفائضة منه على الوجه التام الاكمل وكان نظام الخير

في الكل من اللوازم البينة للزوم لجلالة الابدع فكما
انه تع لا يحل كونه مبدأ النظام الخير بذاته كان ذاته تع محض
القدرة فكذلك لا يحل كون العلم بذاته ملزوما لعلم
نظام الخير في الكل لزوما بينا كان ذاته تع محض العلم
ولا يحل ان نظام الخير في الموجودات من اللوازم البينة
لذاته تع فحكم ثاليس بمبدأ نظام الخير في الكل في العنصر
الاول وحكم انكسيمانس بنحو صوره في صقع
الربوبية في النحو ما ذكره ثاليس وطريانكسيمانس
انه اراد بما ذكره نفهم من لا نفهم العلم الا بالصور فانه
ابا دان علم واجب الوجود بالموجودات ان كان
بالصور كان الحال ما مر لكن علمه تع بالموجودات
على ذاته تع فان واجب الوجود يحصل من ذاته تع جميع
ما يحصل من الذات والصور من الانكشاف والصدور
فكانه بنحو عنده صور جميع الموجودات الذي يريد
ايجادها على الوجه الاتم الاعلى قبل الابداع ولهذا
قال انباذقلس ان الباري تع هو العلم المحض
وهو الخير المحض وهو العز والجود والقدرة
والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامي وهو مبدع لا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا

الصنع بالعلم الناقصة
مر

كان

كان معه فانه ابدع الشيء البسيط وهو العنصر الاول
ثم قال فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول
بتوسطه العقل والمعلول الثالث بتوسطهما
النفس وهذه بسائط ومبسوطات وما بعدها
مركبات ثم قال العنصر الاول بسيط من حيث
ذات العقل الذي دونه وليس هو بسيطا مطلقا
فانه لا معلول الا وهو مركب تركيبا عقليا او
حسيا انتهى كلامه اقول العلم الحقيقة ما سلف
به الشيء كما مر الاشارة اليه غير مرة ولما كان ذات
واجب الوجود ذاتا ينكشف به جميع الموجودات
قال ذلك الفيلسوف انه تع هو العلم المحض وكذا
حكم جميع الصفات الحقيقية فان الخير ما يكون به
الشيء دراكا فعالا وذات واجب الوجود بذاته عالم
وفاعل فيكون ذاته تع خيرا محضا وفي كلام
ذلك الفيلسوف اشارة لطيفة الى مسئلة شريفة
هي اشرف مسئلة التوحيد لا يعقلها الا المتوحد
الفريد وهي انه لما كان العلم الحقيقي ما ينكشف به الشيء
وكان ذات واجب الوجود ذاتا به انكشاف كل شيء
وظهور كل شيء سواء كان مظهرا للادراك او مبدأ كا

فيكون علمه تعالى متعلقا بجميع المعلومات اي جميع علوم
الموجودات انما هو علمه تعالى متعلقا بالموجودات و
ان كان في الرتبة علوم المظاهر فان المظاهر بحكم لما
لم ينكشف عند ذاته الا باشراق النور الحق فلا تعلم ذاته
بالحقيقة الا الذات الحق تعالى وكذا الحيوة الحقيقية هي
بالحقيقة حيوة الواجب بالذات وان تعلقت
بالمظاهر ذي الحيوة والحاصل ان الموجودات كما لا
تكون موجودة الا بالوجود الحقيقي الذي هو وجود
واجب الوجود بالذات فكذلك العقول والنفوس
انما تكون عالمة بالعلم الحقيقي الذي هو علم واجب الوجود
بالذات وكذلك كل قادر انما تقدر بالقدرة الحقيقية
التي هي قدرة الواجب الوجود تعالى وكذلك كل حي انما يكون
حيا بالحيوة الحقيقية التي هي حيوة واجب الوجود
فالوجود الحقيقي امر واحد يتعلق بجميع الموجودات
التي تتصف به وكذا العلم الحقيقي علم واحد يتعلق
بجميع المعلومات وان كان له انتساب الى جميع
العقلاء وكذا القدرة الحقيقية قدرة واحدة بجميع
المقدورات فهذا الفيلسوف اشار الى ان العلم المقدم
الذي هو كمال ذاتي على ذاته تعالى بقوله هو العلم المحض

والا ان جميع الصفات الكمالية الذاتية على ذاته تعالى
لان هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وتعالى
وهو العلي الحق اشار الى ما فصلناه ما ذكره الفيلسوف
المحقق افضل نصير الحق والدين الطوسي قدس سره
في شرح الاشارات ان العارف اذا انقطع عن
نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في
قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات الا كل وجود
وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار
الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به
يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة
بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي بعينه
هو قدرته الذاتية وكذلك سائر الصفات الذاتية اذ
لا وجود ذاتا لغيره تعالى فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موصوفة للصفات بل الكل شيء واحد
كما قال بعضهم قال انما الله اله واحد فهو هو لا شيء

عنه انتهى كلامه وفي قول انباذقلس حيث قال
فالمعلول الاول هو العنصر اشارة الى مرآة
العلم المفصلة على ما مر الاشارة اليه ولهذا قال
بعد ذكر ما مر فما صور العنصر الاول في العقل فانما
عنيت من الصور الروحانية وصور العقل في
النفس فما استفاد من العنصر صورت النفس
الكلية في الطبيعة الكلية فما استفادت من العقل
فحصلت قشور في الطبيعة فحصل كلام هذا
الفيلسوف ان الواجب الوجود تع تعلم من ذاته جميع
الموجودات لانه مسبب الاسباب فيعلم من ذاته اسباب
الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب
وخواصها وحركاتها واوضاعها التابعة للحركات
ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للاوضاع
والحركات دفعة ولهذا حكم بتمثلها في العقول
والنفوس وهذا معنى قول فيثاغورس
ان البارى عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة
بالاسباب التي الاعداد والمقادير وهي لا تختلف
فعلمه تع لا يختلف واراد بالاعداد العقول و
النفوس وبالمقادير الافلاك والكواكب وحركاتها

المعقول صح

قدرا

قدر اوضه واوضاعها واحوالها التابعة للحركات
في اجزاء الدهر وحدوده قال افلاطن الالهي
وهو آخر الاساطين المعروفين بالتوحيد ان للعالم
مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته
على نعت الاسباب الكلية وكان في الازل ولم يكن في
الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى تع و
ربما يعبر عنه بالعنصر الاول والهيولى ولعله
يشير بها الى صور المعلومات في علمه ثم قال
فابدع العقل وبتوسط النفس الكلية وقد انبعث
عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطهما
العالم الجسماني والعالم عالمان عالم العقل وفيه المثل
العقلية والصور الروحانية وعالم الحس وفيه
الاشخاص الحسية والصور الجسمانية كالصور
المنطبعة في المرآة المجلوة فان عنصر العالم الحسي
مرآة لجميع صور العالم العقلي يتمثل فيه جميع الصور
كلها ولها الوجود الدائم ولها الثبات الدائم وانما
كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية
لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد
كانت صورته في علم الاول الحق والصور عنده بلا

طلاتشان سراكبر

نهاية وكما ان بالحس نشاهد جميع المحسوسات وهي
محدودة ومحصورة كذلك نشاهد بالعقل جميع
المعقولات وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان
والمكان فيكون مثلا عقلية فاثبت لكل موجود
متشخص في العالم الحسي مثالا موجودا غير متشخص في العالم
العقلي وسمى تلك المثل المثل الافلاطونية وهي المثل
النورية غير المثل الظلمانية التي اثبتها في عالم المثال
البرزخي الخيالي فالمثل عنده مبسوطة والاشخاص
مركبات فالانسان المركب الحسي جزئي الانسان
المبسوط المعقول وكذلك لكل نوع من الحيوان و
النبات والمعادن ثم قال فالموجودات في
العالم الحسي اثار الموجودات في العالم العقلي اذ
لا بد لكل اثر من علة تشابهه نوعا من المشابهة ولما
كان العقل الانساني من العالم العقلي ادرك من محسوس
ما الاشياء عارية من المادة معقولا مطابقا للمثال الذي
في العالم العقلي بكليته ويطابق الموجود الذي في
عالم الحس بجزئيته ولولا ذلك لما كان لما ادركه
العقل مطابقا مما اثر من خارج فما يكون مدركا كالسمع
توافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل مدرك

عالمين متطابقين متماثلين عالم العقل وفيه المثل
التي تطابقها الاشخاص الحسية وعالم الحس وفيه
المثل الحسية التي تطابقها المثل العقلية واعيان ذلك
العالم اثار في هذا العالم واعيان هذا العالم اثار في ذلك
وعليه وضع الفطرة والتقدير انتهى كلامه اقول
لا يكون عند هذا الفيلسوف شيء من الموجودات العلمية
غير الواجب الوجود بالذات ازليا كما توهم من ظاهر قوله
وكان في الازل ولم يكن في الوجود شيء ولا اظلال لكن
ظاهر قوله تقتضي ان يكون الصور العلمية الزائدة
على الذات ازلية وهذا مخالف للشريعة الحقة من وجه
وموافق لها من وجه اما الموافقة فمن حيث انه لم يثبت
موجودا ازليا غير ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما المخالفة فمن حيث انه يثبت في الازل
علما زائدا على الذات وعند الشريعة الحقة يكون صفات
واجب الوجود الحقيقية الازلية عين ذاته تعالى سواء
كانت قدرة او علما او غيرهما فعند الشريعة الحقة
لا يكون ازليا الا ذات واجب الوجود بالذات و
يمكن ان يقال مراد هذا الفيلسوف من الصور العلمية
الازلية ليس الا ذات الواجب بالذات من حيث هو

علما بالموجودات وما خطر ببالي ان هذا هو مراده وفي
حكم ان تعالى ان مراده بالادلة الادراكية الدالة التي
هي العدم الذاتي فح توافق سائر الحكماء المخالفين للشريعة
وحسب انهم اثبتوا العدم الزماني للاثار بالنوع كما
ذهب اليه البعض او لبعضها بالشخص وللباقي بالنوع
كما هو مذهب المعلم الاول ومن تبعه وقوله عالما
بجميع معلوماته على نعت الاشيا الكلية اشارة الى
المرتبة المفصلة التي للعلم بعد الابداع اعني المرتبة
التي لا تغير اصلا في الازمنة والدهور كما مرت
الاشارة اليها فوق مرة ولما عبر عن الصور بالعنصر
الاول والهيولى على انه موافق للقدماء في اثبات
العنصر الاول والهيولى الاولى التي غير هيولى الاجسام
ولما كان هذا العنصر اصل العالم في الظهور والوجود
يطلق عليه اسم النور وحصره الجود فقال النبي صلعم
اول ما خلق الله نوري فجميع الممكنات في ظل ذلك
النور فلولاه لاحترق جميع العوالم من نور ذات
الله وحاصل كلام فلاطن على ما خطر ببالي ان الله
تع كان في ازل الازال ولم يكن معه شيء لا زمان و
لا مكان فكان باعتبار ذاته عالما بجميع المعلومات

علما هو عين ذاته ولما كان الامكان الوقوعي الذي
هو شامل لجميع الموجودات الفائضة عن ذاته تع لازما
لذاته لزوما ثابتا فلزم ان يعلم من ذاته بانه مقتضيه
لذاته وهو الجوهر الاول المناسب لذاته مناسبة
لا توجد في غيرها وتلك المناسبة موجبة لكون
العلم بالذات علما له والعلم بذلك الجوهر الاول عين
العلم بجميع الموجودات الفائضة عن ذات واجب
الوجود بعد فيضان ذلك الجوهر فلذلك الجوهر
عين كل من تلك الموجودات في موطن الظهور وكل منها
في موطن البطون عين ذلك الجوهر فجميع الموجودات
موجودة في ذلك الجوهر بنحو من الوجود ثم وجد تلك
الموجودات في العقل بنحو من الوجود ثم وجدت في النفوس
المجردة الفلكية بنحو آخر من الوجود ثم وجدت
الحوادث في النفوس المنطبعة الفلكية على وجه
آخر على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله الحكيم ثم وجدت
في الاعيان بحسب استعدادات المواد فالمدركات
الممكنات على هذا على اربعة اقسام احدها ان لا
تكون آلة لايجاد العقول وسلسلة نورية لا تكون
آلة لايجاد الجسم والاشباح وهو العقول الطولية

المعنويه في الوجود الراسخ اشار المصنف اليها بقوله تعالى
والصافات صفا ولفظ العقل في كلام الحكما
اشاره الى هذه العقول وبانها تام تكون آله
لايجاد الاجسام والاشباح وهي العقول العرضيه
الاشراقيه والمشاهديه وبالتي هي مكتفي وهي النفوس
الفلكيه المجرده وبانها ناقص عالنا محتاج في التكميل
الى الانبياء والاوصياء عليهم الصلوه والسلم ولو
حمل هذه الاقسام ثلثه تام ومكتفي وناقص في
الاعلى لكان اضبط فلما كان الحكمه في الايجاد
المعرفه والعلم والعلا بحسب الاجمال العقلي على ثلثه
اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطره وثانيها
مكتفي يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائده
خارجه عن ذاته كالنفوس الفلكيه المكمله لذواتها
بتحريك اجسامها وثالثها ناقص في الاعلى بحسب
الفطره بحيث يحتاج في التكميل الى امور خارجه عن
الذات من انزال الرسل والكتب وغيرها اوجد
سبحانه جميع تلك الاقسام الثلثه تكميلا للاقسام
العقليه وقد اشار الى هذه الاقسام الثلثه بقوله
تعالى والسابقات سبقا والمدبرات امرا فان

صح معناه بقوله يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج ح

السابقات

السابقات هي العقول التي لا تعلق لها بالاجسام
بالتدبير والمدبرات هي النفوس التي تعلقت بالاجسام
بالتدبير والتصرف فالعالم عالمان عالم المجردات و
عالم الاجسام والاراده الالهيه تعلقت اولا
بايجاد عالم المجردات المشتمل على الانواع الثلثه المذكوره
ولما توقف وجود القسمين منها على الاجسام
اوجد تعالى عالم الاجسام ولما كان عالم المجردات
هو عالم الحيوه والادراك اوجد تعالى بازاء كل ما
وجد في عالم الاجسام صوره هي ادراكه ومرآه
مشاهدته ولهذا اوهي فلاطن العالم عالمان عالم
العقل وفيه المثل العقليه وعالم الحس وفيه الاشباح
الحسيه وسمي العالم الاول كلنس والعالم الثاني
كاس وقولهم كلنس اشاره الى ان ما في عالم الحس
ظهور ما في عالم العقل نحو ظهور الصوره في المرآة كما
ذكره فلاطن ولنعلم ان المثل الافلاطونيه العقليه
النوريه للجواهر هي جواهر تكون مهيات للموجودات
المحسوسه الجوهريه منقول في اثباتها ان في
عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادة و
عوارض مخصوصه وهذا هو الانسان الطبيعي ولا

شك في ان مفهوم شيء هو الانسان مطويا الى
ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة
والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية
وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان
المجرد من العوارض الخارجية المشخص بالتشخصات
العقلية وغيرها فحينئذ يحمل العقل الانسان على
زيد وغيره التفت لا محالة الى معنى مجرد عن العوارض
العرضية حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى
له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في
الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون مشخص
عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود او
امرا مقارنا بالوجود بحيث يمكن تجريدها عنه في
الالتفات وهو باطل فتعين الثاني وهو ان يكون
هذا المعنى موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي
بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى
مشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا
اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في
العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات
الخارجية وهذا تعبيه مذهب فلاطن فان قيل

المشهور

المشهور ان فلاطن اثبت الجواهر العقلية في الاعيان
بحسب هي ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت
لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان للعالم
الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده فح اندفع
اعتراض صاحب الشفاء وامثاله من المتاخرين عنه
ويطابق هذا مذهب ارسطو وتابعيه فانهم
اجمعين اثبتوا جواهر عقلية في عالم النفوس
والعقول الا انهم صرحوا بكونها قائمة بالمجردات
قيام الاعراض بالموضوعات فيكون تلك الجواهر
جواهر باعتبار ذواتها واعراضا باعتبار الوجود
العقلي وصرح فلاطن بكونها جواهر عقلية في عالم
العقول والعكس منها الى مرايا النفوس و
لهذا اشتهر بانه حكم بمفهوم جوهر مجرد بازاء كل
ماهية نوعية وذلك المجرد يسمى عنده برب النوع
ومع ذلك التصريح والاشتهار لا يلزم ان لا
يكون تلك المجردات التي هي المثل النورية قائمة
بمجرد هو العقل الاول مثلا والغرض ان فلاطن
وارسطو متفقان في الحكم بمفهوم مشخص عقلي بازاء
كل ماهية نوعية فان قيل ارسطو ذهب الى ان

للماهية
الصورة العقلية التي للانسان المعقول موافقة توافق
الانسانية الموجودة في الاسم والحق وان حكم بان
الانسان المعقول منحصر الى باقي شخص اشخاص
الاشخاص المحسوسة كما ذهب اليه فلاطن كما هو مشهور
ومسطور في الكتب ولئن صح ذلك النقل
عنه كان مراده بذلك الحكم الذي هو مفروض عنده
تفهيم مسئلة التوحيد فان الماهية الانسانية
مثلا لها اعتبارات ثلثة احدها انه احد من حيث
هو هو بلا اعتبار امر زائد عليه من الاطلاق والتجرد
وهو المسمى بالماهية لا بشرط وثانيها ان يؤخذ من
حيث تجرده عن العوارض الخارجية عن ذاته مع
التقييد بالتجرد وهو المسمى بالماهية بشرط لا و
ثالثها ان يؤخذ من حيث هو مخلوط بالعوارض و
هو المسمى بالماهية بشرط شيء ولما استمر عادة
فلاطن في تفهيم مسئلة التوحيد بتمهيد مقدمة ثم المقد
روض في هذه المقدمة كون الانسان لا بشرط شخصا
متحققا في اعتبار التجريد والخلط ليكون نظيرا
للوجود الحقيقي فان الموجود الحقيقي له ايضا اعتبارات
ثلثة احدها ان يؤخذ الموجود لا بشرط وهو موجود

باعتبار

باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته
وهو ذات الحق تعالى وثانيها ان يؤخذ بشرط التجرد عن
الانتساب الى التعينات التي للممكنات و
هذا هو مرتبة من مراتب الذات المسماة بالاحدية
لا عين الذات كما ذهب اليه صاحب الشفاء و
ثالثها ان يؤخذ بشرط الانتساب الى التعينات
الممكنة وهو ايضا مرتبة الذات المسماة بالواحدية
والغرض ان الموجود الحقيقي مغاير للماهيات
النوعية من حيث هو مانع من وقوع الشركة بخلاف
الماهيات النوعية ومناسب لها في تحقق تلك
الاعتبارات فعرض فلاطن لتفهيم تلك المسئلة
الشريفة كون الماهيات النوعية اشخاصا معقولة
باعتبار ذاتها بعرضها عوارض الاشخاص الخارجية
وتجردها عن العوارض المحسوسة واللحوق ليكون
مناسبا للوجود الحقيقي الذي هو مانع من وقوع
الشركة وله الاعتبارات الثلثة المذكورة هذا و
ما خطر ببالي ان فلاطن حكم بتحقق شخص معقول
بازاء كل ماهية نوعية بحيث تكون اشخاصه مراياه
ليكون هذا ذريعة لفهم مسئلة التوحيد فان الموجود

ان مثلا جميع الاسماء والصفات [illegible] مع جميع وصفه [illegible] واذا احدب [illegible] باعتبار [illegible] الاسماء والصفات [illegible] الاسماء [illegible] ومعاني جميع [illegible] عدم بالواحدية [illegible] باعتبار الاتصال [illegible] الاسماء [illegible] لا باعتبار [illegible] والاشخاص [illegible] مرتبة الربوبية [illegible] والاحد [illegible] ولا بشرط لا [illegible] المسماة بالهوية [illegible] جميع الموجودات [illegible]

الحقيقي موجود باعتبار ذاته وما يقع من وجوه الشركة
باعتبار ذاته ويكون ما سواه من الممكنات كالمرايا
له وهنا كلام آخر وهو ان الحق تعالى اثبت
ارسطو لكل فلك من الافلاك التي عددها تجاوز
عشرة عن الخمسين عقلا هو آلة الاجادة ومعشوق
لمدبره واثبت لما في تحت فلك القمر من العناصر
والمواليد عقلا واحدا هو آلة الاجادة ومنشأ
لفيضان القوى والنفوس الارضية وهو المسمى
بروح القدس واما افلاطون فقد اثبت لكل ماهية
نوعية عقلا هو آلة لفيضان وجودها والكمالات
التابعة لها فعلى ما قولهما متوافقان في الافلاك
ومختلفان في عالم العناصر ويمكن دفع الاختلاف
بان يقال جعل افلاطون العقول الاعتبارية بازاء
مرتبة العناصر الذاتي والعقول التي هي آلة العناصر
العناصر والمواليد عنده يكون متغايرة بالاعتبار
فيكون العقل الاخير مثلا من حيث هو آلة لفيضان
وجود الانسان وكماله روح القدس ومن حيث هو
آلة لفيضان الماء مثلا ملك الماء ولنرجع الى ما
هو المقصود الاصلي فنقول على مرتبة فقط

اي على القول بان الماهيات النوعية جواهر مجردة
للحقيقة عوارض الاشخاص اذا كانت تلك الجواهر
عالمة بذاتها لزم ان يكون العلم بها علما بالذوات
الاشخاص ومن هنا ايضا يعلم ان الوجود الحقيقي
الذي هو موجود بالحقيقة لما كان عالما بذاته
كان علمه بذاته علما بجميع الذوات المعدودة في
الرتبة والاعتبارات المتحدة بالاصل والذات فان
نسبة الوجود الحقيقي الى ذوات الممكنات كنسبة
الانسان لا بشرط شيء الى ذوات افراده فالافراد
ان كانت ظلالا للماهية النوعية كان الموجودات
الممكنة ظلالا للوجود الحقيقي وان كانت الماهية النوعية
عينا للكل من الافراد فكذلك الوجود الحقيقي عين
ان الكثرة في الوجود الحقيقي انما يكون في الظهور
والاعتبار ويتوضح بالامثلة المذكورة وبالنقطة
الجوالة الراسمة للدائرة ظاهر فان النقطة الجوالة
اذا فرضت عالمة بذاتها كان علمها بذاتها هو بعينه
علما بالدائرة التي رسمت بجولانها ولنعلم ان المثل
المذكورة اما هي المثل النورية المحققة في عالم
المجردات واما المثل الظلمانية المعلقة فهي الاشباح

الخيالية المجمعة في عالم المثال وهو عالم متوسط
بين المجردات والاجسام ووافق ارسطو فلاطن
في اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال ان
هذه المثل قامت بالصور الخيالية السفلية والصور
الحساسة الفلكية وقال فلاطن ان هذه المثل
معلقة لا تكون خارجة عن الاجسام ولا داخلة
ومظاهرها هي الصور الخيالية السفلية والعلوية فعند
فلاطن ثلثة عوالم متطابقة احدها عالم الاجسام
وثانيها عالم المثال وثالثها عالم المجردات وكل ما
وجد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال و
مثال في عالم المجردات ووافقه ارسطو في اصل
وجود هذه العوالم لكنه خالفه في ان المثل قائمة
بذواتها فقال ان المثل الخيالية انما تقوم
بالصور الخيالية والمثل العقلية انما قامت بالمجردات
فالنزاع الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود
المثل الصورية والظلانية بعد اتفاقهما في اصل
وجود العوالم الثلثة بل العوالم عندنا اربعة احدها
عالم الملك وثانيها عالم المثال والاشباح وثالثها
عالم النفوس ورابعها عالم العقل وكل ما وجد في

الملك

الملك له مثال شبحي خيالي في عالم المثال وهو علم له
على نحو العلم الخيالي كما ان له مثالا كليا نوريا في
عالم النفوس وهو انحاء علم له على النحو الكلي العقلي
وكل ما هو موجود في هذه العوالم الثلثة اعني
عالم الملك وعالم المثال وعالم النفوس فله
نحو انطباع في عالم العقول بعد انطباعه اولا
بالعقول وجميع هذه العوالم الاربعة تفيض عن
الواجب الوجود مكتسبة علمه بان تفيض عنه
تع اولا العقول مكتسبة وفي ضمن اكتسابه
العقول اكتساب العوالم الثلثة الباقية ثم
تفيض عنه تع عالم النفوس مكتسبة وفي ضمن
اكتسابه اكتساب العالمين الباقيين ثم تفيض
عنه تع عالم المثال مكتسبها وفي ضمن اكتسابه
اكتساب عالم الملك ثم تفيض عالم الملك مكتسبها
ومراتب العلم والاكتساب تكون خمسة اولها
ذاتي لا اجمالي فوقه وهذا العلم الذاتي عين علم
الواجب الوجود بذاته تع وخامسها تفصيلي
لا تفصيل بعده وهو اكتساب اجزاء الملك
باعتبار ظهورها العيني ولا يخفى عليك بعد تمهيد

ما مر ان علم واجب الوجود بجميع الموجودات العينية
والذهنية الحاضرة بذواتها عنده نحو حضوري
وان تعقل هذه الموجودات يكون علما فعليا لما
بعضها بالنسبة الى الممكنات وان هذا العلم
الانفعالي قد يكون مقدما على المعلوم الممكن و
سابقا له وقد يكون معها غير سابق وقد يكون
متأخرا عن المعلوم واما ما قال صاحب الشفا
في مبحث العلم من ان واجب الوجود مبدأ لكل
وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ
للموجودات التامة باعيانها وللموجودات الكائنة
الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك مبدأ
لاشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا
بان يعقل في زمان وجودها انها موجودة و
في زمان عدمها انها معدومة فيكون لكل من
الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة

وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة
ومشخصات لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي
محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما
يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي فيعلم من ظاهر كلامه ان الموجودات
الكائنة والفاسدة ما انكشف عند واجب
الوجود الا بالصورة الكلية الموجودة قبل
ايجادها ولا ينكشف عنده نحو باعتبار وجودها
العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونحو هذا
الانكشاف غلط صريح نشأ من غطاء على البصر
فان واجب الوجود هو مبدأ الوجود لتلك الجزئيات
الكائنة الفاسدة فيصدر عنه نحو منكشفة
ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود
يعلم بذاته الجزئي الكائن الصادر عنه نحو حين كونه
موجودا ولا يحتاج في ادراكه الى الآلة ونحوها

ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذه من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى كلامه

كل المحدثات مبدأ الفاعل الكامل صرح بأن واجب
الوجود مبدأ الكل وجود وبأن لا يعزب عنه تع
شيء بحضور ومع ذلك حكم بأن الجزئي المحسوس الموجود
في الخارج غير حاضرة عنده تع باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات
والكليات أصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار
الوجود الظلي العلمي ولهذا قال الله تع لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر
من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين وقوله لا يعزب
عنه إشارة إلى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار
الوجود العيني وقت الاتحاد وقوله تع ولا أصغر من
ذلك إشارة إلى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم
على الاتحاد العيني فإن جميع المحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود في أوقات كونها موجودة في
الأعيان والتغير في حضورها إنما يكون تغيرا
في النسب والإضافات لا في الذات ولا محذور في
التغير في النسب والإضافات كالاتحادات فإن كل
اتحاد من اتحادات الحوادث إنما كان في وقت
معين ومع كل اتحاد انكشاف حضوري مغاير له

فقوله

فقوله فيكون لكل من الأمرين صورة عقلية على حدة
ممنوع وإنما يكون ذلك أن لو لم يكن العلم بالجزئيات
حضوريا وعلى تقدير حصول الصورة العقلية لكل
جزئي لا يلزم قيام تلك الصورة بذات واجب الوجود
فإن تلك الصورة قائمة بالنفوس الأرضية أو
السماوية وتلك النفوس مع الصور القائمة بها
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون ذات
واجب الوجود متغيرا بتغير تلك الصور كما مر
بل نقول الحق أن جميع المحسوسات وجميع صورها
المعقولة والمحسوسة والمتخيلة مع جميع القوى
المدركة الجسمانية والمجردة حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود لأن جميعها صادر عنه منكشفا
كما أن كثيرا من المعقولات كالمعقولات المحتاجة
إلى الآلات أو المغيرة للذات نقص له تع كذلك
نفي الصفة الكمالية عنه لعدم حضور جزئي موجود
في زمان وجوده عنده تع نقص له تعالى عن ذلك
فيكون صور الجزئيات الكائنة في القوى حاضرة عنده
تع لا يكفي في انكشاف ذواتها بل لا بد من حضور
الذوات الجزئية بذواتها فإن انكشاف الشيء بالصورة

عند مدرك غير انكشافه لذاته وكلاهما واجب التحقق
بالنسبة الى واجب الوجود فخلاصة الكلام الذي
لا شبهة فيه ان جميع الممكنات كلية او جزئية لها بالنسبة
الى واجب الوجود بان يكون معلوما له سواء وجد
منه موجودا او لا ولها بالنسبة اليه تع بان فاض
وجودها عنه تع وهذا الفيضان لا ينفك عن
انكشاف ذات ما فاض وجوده عنه تع عنده تع وان
كان الفائض ابديا كان ذلك الانكشاف الذي مع
الايجاد كذلك وان كان الفائض في بعض الاوقات
كان ذلك الانكشاف ايضا في ذلك الوقت فيكون
لواجب الوجود علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه و
لا يكون زمانيا بل يتقدم على الزمان والدهر ويسمى
في جميع اجزاء الزمان وله نوع باعتبار حصول
الممكنات في الوجود العيني وذلك الحصول في التغير
تابع للوجود العيني ولا يلزم من تغير ذلك الانكشاف
والحصول الا التغير في النسب والاضافات فعلى هذا
يكون لعلم واجب الوجود خمس مراتب احدها اجمالية
وهي عين علمه تع بذاته وثانيها تفصيلية تحت هذه
الاجمالية وهي عين العقول وثالثها تفصيلية

بالنسبة

بالنسبة الى هذه التفصيلية وهي عين النفوس المجردة
وما فيها من الصور ورابعها تفصيلية هي عين
الصور الخيالية وما ينتقش فيها من الصور
الخيالية وخامسها تفصيلية هي عين الموجودات
الخارجية محسوسة كانت او لا فلا يكون في الوجود
الا واجب الوجود وعلمه وظهور ما في علمه فان اريد
قبل الايجاد اظهار ما في العلم فان اريد قبل
الايجاد تفصيل العلم المقدم فان اريد قبل
الايجاد افاضة الوجود منكشفا بعد ان كان منكشفا
في العلم المقدم فان مؤدى تلك العبارات واحد و
ظهر مما تقدم ان للموجودات انكشافات ثلثة عند
واجب الوجود لذاته احدها هو العلم الكمالي الذاتي
الذي له باعتبار ذاته تع وليس له سابقية تغير اصلا
وهو مقدم على الايجاد وثانيها الانكشاف الحصولي الذي
الذي مع ايجاد الجوهر الاول والعقول وما يحذو حذوهم
وهو المنزه عن تغير تغير الايجادات والشئون
وازمنتها وثالثها الانكشاف الحصولي الذي هو مع
الايجادات الزمانية وما خطر ببالي ان قدماء
الحكما ارادوا ان يثبتوا لواجب الوجود علما غير متغير

يشعر الا بهيئة فيسموه اولا عن اشياء انه لا انهم
ادعوا انحصار مراتب علمه تعالى في ذلك فالانحصار
الذي وقع في كلام المتاخرين انما يكون من سوء فهمهم
كلام القدماء قال ارسطو على ما نقل الشيخ في رسالة
عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل و
معقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه عقل
فلانه مجرد عن المادة برية عن اللوازم المادية فلا
يحجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد
لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن
ذاته لذاته او لغيره ثم قال الاول يعقل ذاته ثم
من ذاته يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي دفعة من
غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول
وانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجة عنه
كما انا نعقل المحسوسات بل يعقلها لذاته من ذاته وليس
كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة
حتى يكون وجودها قد جعله عاقلا بل الامر على
العكس اي عقله للاشياء جعلها موجودة و
ليس شيء يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا
يستفيد وجوده من وجود كما لا تم قال فيجب ان

يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الامر الاكمل الافضل
لا من غيره فاذا عقل ذاته لذاته عقل ما يلزمه لذاته
بالفعل وعقل كونه وعقل كل ما يصدر عنه على
ترتيب الصدور عنه والا فلم يعقل ذاته بكنهها
ثم قال ان البارئ تعالى عظيم الرتبة جدا غير
محتاج الى غيره ولا يتغير بسبب غيره سواء كان
التغير زمانيا او كان تغيرا بان ذاته تصل لها
وان كان دائما في الزمان واما انه لا يجوز له ان يتغير
كيف ما كان لان انتقاله انما يكون الى الشر لا الى
الخير لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته و
كل شيء سواه ويوصف به فهو دون نفسه ثم
قال ان واجب الوجود حي لذاته اي مدرك
لكل شيء نافذ الامر في كل شيء والمشار اليه بلفظ
الحيوة هنا هو كونه عقلا تاما بالفعل بحيث يعقل
من ذاته كل شيء فهو حي لذاته باق لذاته عالم لذاته قادر
لذاته متصف بجميع صفات الكمال من غير تكثر
ولا تغير في ذاته انتهى كلامه قلت قوله ثم من
ذاته يعقل كل شيء مع قوله وليس كونه عاقلا
بسبب وجود الاشياء المعقولة ومع قوله

عقله للاشياء جعلها موجودة ومع معلوله كل رتبة
موجودون رتبته اشارات الى مرتبة العلم الاولى
الذي هو جمالته وعن مغايره لعقله ذاته مع كذاته و
قوله ثم هو يعلم العالم العقلي ومعه من غير احتياج
الى انتقال وتردد من معقول الى معقول مع قوله
وعقل ما صدر عنه على ترتيب الصدور عنه
اشارتان الى المرتبتين المتصلتين اللتين
بعد الاجمال الاول يحوي جميع الموجودات في
عالم العقول والنفوس السماوية فاشار بهما
الفيلسوف الى مراتب العلم الثلث الاول الذي
انضمها تعلم منها المرتبتين الاخريين فالتنويع في
الاشارة الصريحة الى تمام تلك الاشارات
المذكورة ولهذا لم يات بكلمة تدل على الحصر في
المراتب الثلث بل اشار الى تحقق المرتبة الاخرى
اشارة خفية لطيفة بقوله فلانه عز مجده في
ذاته بذاته او بعد ومع قال الشيخ في المباحث
في الشفاء ما حاصله انه اذا عقل عقل الاول
فيل على المعنى البسيط وانه ليس فيه اختلاف
صور مرتبة متخالفة كما تكون في النفس وهو

نعقل

تعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر في ذاته
او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه
صورها معقولة وبانه يعقل ذاته ثم يعلم انه
مبدا لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان الامر
المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذنا
عن الفلك بالرصد صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة من الشيء الموجود
بل بالعكس كما نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الحق
الواجب الوجود هذه النسبة فانه يعقل ذاته
وما توجبه ذاته ويعلم كيفية كون الخير في الكل
فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على
النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع
الضوء للشمس والاسخان للنار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وعالم بان هذه العالمية
تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
نظاما وهو عاشق لذاته التي هي مبدا لكل نظام خير

من حيث هو كذلك فيصير نظام الخير معشوقا
بالعرض فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث
هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة اهي
موجودة في ذات الاول تع كاللوازم المتحدة او
يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور
مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية
او يكون موجودة في عقل او نفس فيكون ذلك
العقل والنفس كالموضوع لتلك الصور ويكون
معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول تع على
انها عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء لذاته
تع عرض تكثر في ذاته تع عن ذلك علوا كبيرا وان جعلتها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب
الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما لزم الكلام في وجود
العقل وفيضان تلك الصور فان كان بتعلق آخر
هو الصور الموجودة في عقل آخر لزم التسلسل او

الانتهاء

الانتهاء الى صدور تلك العلم المقدم عليه وكلاهما
محالان فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص من هذه
الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر في ذاته تع ولا تبالي
بان تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي
عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تقتصر على البشر
صورة من شانها ان تعقل وان تقتصر على البشر صورة
معقولة من حيث هي معقولة والواجب الوجود
بالذات تعقل ذاته مبدا الفيضان كل معقول من حيث
هو معقول معلول كما هو مبدا الفيضان كل موجود
من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في التامل
ليتضح لك ما نشعر ان ينفتح انتهى كلامه وقلت
هذا الفيلسوف لسانه ساعيا نحو الحق مطلقا
كلما قرب وصوله به تعذر عنه نحو الحق فان قوله
اذا قيل عقل للاول الى قوله ونسبته الكل الى
الاول الواجب الوجود هذه النسبة بل الى قوله
فبقي لك النظر كلام صحيح يدل على ان العلم المقدم على
مطلق الايجاد عين العلم بذاته تع كما صرح به الفارابي

في بعض نسخ الشفاء ان ايراد الشبهة على الوجه المذكور
فلا يجوز احتمال هذا القسم الذي هو مذهب القدماء
يدل على بعده عنه ما ذكره في جواب الشبهة المذكورة
من الوحدة يدل على تحيره بين مذهبي الشيخ وانكسيمانس
في مرتبة العلم التفصيلي الاولي على ما مر فان قوله
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ممكنة
الوجود اما مناسب المذهب الثاني وبالجملة كلامه يحتمل
حمله على المذهبين ويدل على تحيره بين المذهبين
ما ذكره في الاشارات من قوله وكثرة اللوازم العلمية
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فنهاية
ادراك هذا الفيلسوف في دفع الشبهة المذكورة
بمقتضى العبارة المذكورة انه يختار المذهب الثاني
اي القول بقيام الصور العلمية قبل الايجاد
العيني ويحكم بان تلك الصور العلمية لوازم الذات
منكشفة عليه بذواتها ولا يحتاج الى صور اخر بل
جميع الموجودات العينية يعلم بتلك الصور و
تلك الصور لكونها لوازم الذات منكشفة بذواتها
لا تحتاج الى صور اخر ولا محذور في كون الواجب
ملابسا للصور اذ لا يكون الواجب الوجود سابرا

بقيام

بقيام تلك الصور الذي هي اللوازم به نعم قد يلزم ان
يكون فاعلا وقابلا لها اما يكون فاعلا لها حاكم
كونها قائمة به فانه ليس من شرط القيام القابل الذي
هو لازم القبول فيكون ذلك القيام بلا تأثر وقبول
وقد صرح بهذا بهمنيار وهذا بالحقيقة القول
بالمثل الافلاطونية واما انه يختار المذهب الاول
اي القول بان الصور العلمية قائمة بالعقول فهي
معه فلانه صرح بان الواجب الوجود منكشفة بلا احتياج
الى العلم المقدم على الفعل كما لا يحتاج على المذهب الثاني
الى العلم المقدم على الصور القائمة منكشفة وعلى
ذلك التقدير يرد عليه ان العلم بالممكنات لا
يكون من الصفات الكمالية الذاتية على هذا
التقدير يكون بالفيضان التابع للافاضة
فلا يكون الذات باعتبارها بدون الافاضة عالما
بالممكنات وانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
افاضة الصور العلمية والعقل بالعلم المقدم عليهما
ولعله لم يكن لامثال هذا الفيلسوف نور التوصل الى
سوى العلم المقدم الذي هو عين الذات وفهم اشاراته
كلام الاساتذة الذي هم ان للعلم بالممكنات مراتب خمسا

الاول الاجمالي الذي لا اجمال فوقه وهو علمه تعالى بما في
الوجود بذاته بالذات ومغايرته بالاعتبار وحاصلها
على الموجودات التي لا تفصيل بعدها ولولا مخافة
السامة في الاطناب لاتينا بانتصاح الاجمال الاول
بالامثال الاخر لكن لما كان ما ذكرنا من الامثال كافيا
في الانتصاح اكتفينا بها فان مثلا واحدا منها كاف
كالنقطة الحوالة مثلا في ذلك المطلب عند النقطة
على المدارك فان العلم نقطة كثرها الجاهلون
وهي كلام في المرتبة الرابعة المفصلة اي ارتسام
الجزئيات المحسوسة في الصور الجسمانية الفلكية فانه
لا يخ اما ان تكون تلك النقوش الكائنة في مدارك
الافلاك التي هي مظاهر المثل عند الاشراقيين و
محال لانعدامها عند المشائين مباينة او غير
مباينة والثاني محال ببرهان التطبيق وغيره و
الاول يستلزم ان تكون الحوادث اليومية مثبتة في
الصور والحق انها غير مباينة للصور فتلك
النقوش المنطبعة الفلكية السارية في اجرامها
كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب في راس كل سنة من سني العالم

فان نقطة الحوالة اذا وضعت على اعلم
بدايرها كان علمها بدايرها هو بعينه
علمها بالدايرة التي رسمت الحوالة بها
كما ذكر

الالهية

الالهية وهي ثمانية الف وستون العالما بعد
المحو بمشية الله تع في تلك الصور الفلكية صور
ما اوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد منها
يمحوها ويثبت صور ما يوجدها في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير
الى اوائل هذه السنين بقوله تع يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين
بقوله تع يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج
اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون
وقال صاحب الاشراق لما كان ارتسام الصور
الجسمانية في الصور الجسمانية الفلكية ولا الصور
في هذا الارتسام عند المشائي وجب تكرار الصور
الجسمانية بدون تكرار الاشخاص التي تلك الصور
صورها بعد مضي سنة من السنين المذكورة
وقال ايضا لما كان حركات الافلاك على
النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع
الفلكي بعد مرور هذه سنة من السنين المذكورة
لزم من ذلك التكرار تكرار الصور الجسمانية
بدون تكرار الاشخاص بعد مضي المدة المذكورة

اي لا تكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بوداسف
التناسخي الذي استخرج احوال جميع السنة المذكورة
وحكم بطوفان نوح في منتصف السنة فان
ذلك التكرر باطل لاستلزامه العجز او قاصية
النفس المجردة الحمد لله تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا بل انما تتكرر الصور الجسمانية دون
تكرر الاشخاص واستدل صاحب الاشراق على
تكرار الوضع الفلكي بقوله تع والسماء ذات الرجع
فلـــ ولحكم بوداسف المنجم الذي هو رئيس
المنجمين الذين هم سلاطين الانس بثلثة امور
احدها تكرار الاوضاع الفلكية وثانيها تكرار
الصور الجسمانية السفلية التابعة للاوضاع
بزعمهم وثالثها تكرار تعلقات النفوس المفارقة
عن الابدان وصاحب الاشراق وسعيد في الحكمين
الاولين لما مر دون الثالث واما انا فاقول
كل من هذه الاحكام الثلثة باطل اما الاول فلان
النسبة بين ازمنة دورات الافلاك لا تنحصر
في النسب العددية بل يكون بعضها صمية لان
ذلك ادل على القدرة واعلى في الايجاد لانه يستلزم

ان لا

ان لا يتكرر وضع من الاوضاع ووجب ان يعتقد
في الايجاد الله تع ما هو الاعلى في القدرة والحاصل
انه على تقدير كون نسبة زمان دورة كل فلك
من الافلاك الى عددها تستوي على ما دبره الله
تع اسمائه في شهر الادراك الى كل من ازمنة دورات
الافلاك الاخر عددية وجب تكرار كل وضع في
مدة زمان هو نسبة او ازمنة دورات تامة
لكل ذلك بحيث يحصل من ضرب عدد تلك الدورات
في عدة كان باداء دورة ذلك الفلك عدة بعدد
جميع الاعداد الذي كانت باداء دورات الافلاك
الستينية واما على تقدير كون نسبة زمان
دورة فلك من الافلاك الى زمان دورة فلك
آخر صمية اي لم تكن على نسبة العددية فيستحيل
تكرار وضع من الاوضاع الغير المتناهية والنسبة
المذكورة ممكن التحقق لان الزمان من المقادير و
مقادير في اقليدس انه يمكن تحقق المقادير
بحيث لم تكن بينها نسبة العددية واما استحالة
تكرار الوضع على التقدير الثاني فلانه اذا كان
مثلا نسبة زمان دورة فلك الثوابت الى زمان

دوره خارج المركز للشمس نسبة لم يحصل بين العددين
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت
لانه لو تكرر الوضع لوقع بين ذينك الوضعين
المختلفين في الزمان المحدود بالمقصد زمان
تقدره كل من زماني دورتي حركة فلك الثوابت و
الخارج المركز المذكورين الماضيين ولزم من ذلك كون
زماني تينك الدورتين متشاركين لكونهما
مشاركين للزمان الذي تقدرانه فلزم ان يكون
النسبة بينهما عددية لما عرفت اقليدس وقد فرض
ان النسبة بينهما غير عددية هذا خلف واما
وجوب تكرار الوضع على التقدير الاول فلانه
اذا فرض مثلا اربعة افلاك بحيث تكون نسبة
زمان دوره حركة احدها الى زمان دوره حركة
واحدى الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى الاربعة
ونسبة زمان دوره حركة الفلك الثاني الى زمان
دوره حركة الفلك الثالث كنسبة الاربعة الى
السبعة ونسبة زمان دوره حركة الفلك الثالث
الى زمان دوره حركة الفلك الرابع كنسبة السبعة
الى العشرة لزم تكرار الوضع في تلك الافلاك في

مده زمان تقدره زمان دوره الفلك الاول
بعده احاد العدد الذي اذا ضرب في العدد الذي
باداء زمان دورته وهو ثلثه (وهو مائة واربعون ١٢) حصل العدد الذي
بعده الاعداد الاربعة المذكورة التي تكون باداء
ازمنة الدورات الاربع المذكورة التي تكون
باداء ازمنة الدورات الاربعة المذكورة وهو
اربعمائة وعشرون وعدد هذه العدة هو ثلثمائة
واربعون لانه اذا تحرك الفلك الاول في الاعلى
المفروضة المذكورة دورات تامة انتهى عددها
عدد تعد به تعد الاربعة التي هو باداء زمان
دوره حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي
هو اربعمائة وعشرون وهو مائة وخمسة لان
نسبة زمان دوره حركة الفلك الثاني الى زمان
دوره حركة الفلك الاول كنسبة اربعة الى الثلثة
ونسبة زمان دوره حركة الفلك الاول الى
زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة الثلثة الى اربعمائة وعشرين
فبالمساواة المضطربة نسبة زمان دوره حركة
الفلك الثاني الى زمان دورات تامة لحركة الفلك

الاول بحيث يكون عددها مائة واربعين كنسبة
اربعة الى اربعمائة وعشرين وهو واحد من مائة
وخمسة ففي زمان تحرك الفلك الاول دورا
تامة عدد مائة واربعون تحرك فيه الفلك الثاني
دورات تامة عددها مائة وخمسة وبمثل البيان
المذكور تبين انه في زمان تحرك الفلك الاول
دورات تامة عددها مائة واربعون تحرك
الفلك الثالث دورات تامة عددها ستون
وهو عدد بعد به بعد السبعة الذي باداء زمان
دورة ذلك الفلك العدد المذكور الذي هو اربع
مائة وعشرون وانه في ذلك الزمان الذي هو
زمان دورات الفلك الاول التي عددها مائة
واربعون ~~بعد العشرة الذي~~ التي تحرك الفلك
الرابع التي عددها مائة واربعون بعد العشرة
الذي باداء زمان دورة حركة الفلك الرابع
المذكور الى اربعمائة وعشرين فيكون وضع
الافلاك الاربعة المذكورة في طرفي الزمان المذكور
اي زمان دورات الفلك الاول التي عددها
مائة واربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلو

وبوجه

وبوجه آخر اخصر لما كان نسبة زمان دورة كل
فلك من الافلاك الثلثة غير الفلك الاول المفروض
الى زمان دورة الفلك الى العدد الذي هو باداء
زمان دورة الفلك الاول ونسبة زمان دورة
الفلك الاول الى زمان دوراته التامة التي
عددها مائة واربعون وهي عدة امثال العدد
الذي هو باداء زمان دورته في العدد الذي يعد
جميع الاعداد الاربعة المذكورة وهو اربعة وعشرون
كنسبة العدد الذي باداء دورته وهو ثلثة الى
العدد المعدود بالاعداد المذكورة وهو اربع
مائة وعشرون فبالمساواة المضطربة نسبة
زمان دورة كل فلك من الافلاك الثلثة المذكورة
الى زمان دورات الفلك الاول التامة التي
عددها مائة واربعون كنسبة العدد الذي
باداء ذلك الفلك الى العدد المعدود بالاعداد
الاربعة المذكورة اي اربع مائة وعشرون فكل
بعد العدد الذي باداء ذلك الفلك اربعمائة و
عشرون كذلك نقطة زمان دورته زمان
دورات الفلك التامة التي عددها مائة واربعين

فيكون وضع الافلاك الاربعة في طرفي زمان تلك
الدورات التامة للفلك الاول وضعا واحدا
بعينه وهو المطلوب وقس على البيان المذكور
بيان المطلوب فيما زاد على الاربعة وبما ذكر
انه على تقدير كون السبب من اربعة دورات
الافلاك ضمنه استحال تكرار وضع تام اوصاعدها
وجب الاعتقاد بان السبب منها جميعا او
من بعضها ضمنه لكون ذلك اعم واعلى واكمل
في القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكمين الاخيرين
المتفرعين على ذلك التكرار وهو اعادة الصور
الجسمانية والنفوس المجردة كما توهم بوداسف
واما ما تمسك به صاحب الاشراق فضعيفه
اما ما هو باعتبار مرتبة تحصيل العلم الرابعة فمعروف
ضعفه بما مر وبيان في وجه آخر لضعفه عنقريب
ان شاء الله تع واما ما هو باعتبار الرصد وضبط
المتحيزين حركات الافلاك فهو ايضا ضعيف لان
امور الرصد انما هي بالتقريب والسبب الحقيقي لا
لا يدرك بالرصد فربما كان السبب ضمنه ولم يدرك
بالرصد واما قوله تع والسماء ذات الرجع فهي انما
يدل

يدل على رجوع مثل الوضع الاول في اكثر الامور
ولا يدل على رجوع الوضع بعينه كما ذهب اليه هذا
الفيلسوف ولما كان تحقيق مسئلة العلم من
مصححات مسئلة التوحيد الذي هو عيون ارباب
التجريد وجب اعادة التطرق ومعرفة ما به وقال
في التهافت السقا جميع الممكنات عن بسيطة الحقيقة
لان الذي للممكن باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء
غير الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة و
الامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي ثم قال في موضع آخر منها فان كل شيء
منه تع وليس هو مشاركا لما منه وهو كل شيء
وليس هو شيئا من الاشياء بعده ثم قال في
موضع آخر ان جميع الاشياء غير واجب الوجود
بالذات منها ما لا يستحق الوجود بل هي في انفسها
ومع قطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم
فلذلك كلها في انفسها باطلة وبالواجب الوجود
حقه وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك
كل شيء هالك الا وجهه فلت نعلم في القول الاول

[illegible]

ان كل هوية متشخصة مركبة ومتقومة بالوجود
المحض الذي هي باعتباره متحققة واما ان يكون
تركيبها تحليليا كما هو الحق عند اهله بتفسير هذه
المقدمة او هو خارجيا كما هو محتمل في بادي النظر
وان كان باطلا في دقيق النظر وعلى التقديرين
يلزم ان يكون تلك الهوية حاضرة لذاتها باعتبار
وجودها العيني عند الوجود المحض الذي هو مقوم
لها فهو عالم بذاته ويلزم من ذلك ان الواجب الوجود
الذي هو محض الوجود المحض عالما بجميع الهويات
والموجودات باعتبار وجودها العيني ويعلم
من القول الثاني اي الحكم بان واجب الوجود عين
كل شيء ان علمه تعالى بذاته عين العلم بالكل ويعلم من القول
الثالث ان كل موجود عين محكي سواء كان محسوسا
او معقولا صرفا لا يخلو ولا ينفك عن الوجود المحض
الذي انقطع عنه بصرنا وبصيرتنا فيكون منكشفا
عنده ولهذه المقدمات الثلاثة المذكورة قال المحققون
ان المعبود واحد كثير اما وحدته فمن الذات و
الاول والاصل واما التكثير فلانه يتكثر بالاشخاص
في راي العين ثم قالوا ان الله يتكلم بالنسبة الممكنات

وبصر

وبصرنا بعينهم ويسمع باذانهم وبهذه الامور يؤيد
ان جميع اجزاء العالم والعقول والنفوس والقوى
الجسمانية والصور القائمة بها حاضرة لله وانها
عند واجب الوجود بالذات قال الفارابي
في الفصوص ان واجب الوجود مبدا كل فيض
وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر اي عالم بذاته ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويكثر علمه بالكل كثرة
بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في
وحدة قلت معنى قوله واجب الوجود مبدا
كل فيض انه تعالى بذاته يظهر في جميع المظاهر فهو الظاهر
بذاته المظهر لغيره وما سواه كذلك لا يعرف عنه
شيء من الاسماء قوله وهو ظاهر اشارة الى انه
تعالى هو ظاهر في المظاهر اولا وبالحقيقة وظهور
المظاهر به ولما كان ظهور جميع الممكنات به فالكل
مرتبط به ويظهر منه ولا قوام لشيء الا به وبه نال
هو العام بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء
دون التغير والكثرة في ذاته وهذا معنى قوله
فله الكل من حيث لا كثرة فيه اي ربط الكل به بان

الكل له وجه لان الكثرة فيه بل الكثرة انما تظهر منه
بل ومن الكثرة فيه وهذا معنى قوله نع الا الحلول و
الامر ومعنى قوله فهو من حيث هو ظاهر بال الكل من
ذاته انه لما كان ظاهر الذاتية ولعينه الكل بين يديه
الكل من ذاته وقوله فعلمه بالكل بعد ذاته اشارة الى
مرتبة العلم التفصيلية التي بعد العلم بالذات وقوله
ويحيط الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اشارة
الى العلم الاجمالي المقدم الذي هو عين العلم بذاته نع و
الحاصل ان الواجب الوجود لما كان مبدأ الفيضان
كل ادراك حسيا كان او عقليا ومبدأ الكل ظهورا
سواء كان غيبيا او ذهنيا استحال ان يعزب
عنه شيء من الاشياء العينية والذهنية ولما كان
ذات واجب الوجود مقتضيا للكل بل عينا للكل
كان العلم بذاته عين العلم بالكل فان قيل لا بد لهذا التحقيق
الذي فيه قرة العيون من بيان شاف كاف يتحقق
ان يطرح به ما قيل فيه خلاف واف قلت
بمقتضى قوله نع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وجب المجاهدة في هذه المسئلة المشكلة
وايضاحها على ما عندي موقوف على مقدمات

احدها

احدها تحقيق التشخص وثانيها تحقيق ماهية العلم
وثالثها تحقيق نحو وجود الماهيات الكلية و
رابعها تحقيق معنى الاتحاد واما تحقيق التشخص
فما خطر ببالي القاصر هو ان التشخص بالحقيقة هو امر
به انه مانع من الاشتراك بحيث لا يتصور فيه اصلا
الاشتراك وحمله على كثيرين ونسبته تحقق منع
الاشتراك وهو عند التأمل لا يتحقق الا في الموجود
بنحو من الوجود باعتبار كونه موجودا بهذا النحو
وذات واجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي
بذاته مانع من وقوع الاشتراك وحمله على الكثيرين
بالذات وجميع الممكنات بسبب ارتباطه بذلك
الوجود تصير مانعا من وقوع الاشتراك وحمله
على كثيرين من الذوات هذا هو تحقيق كلام نقل
عن الفارابي من ان التشخص هو نسبة الوجود و
اما قول من قال ان التشخص هو جزء تحليلي للذات
المتشخص محمول الاسم والحقيقة ونسبته الى التشخص
كنسبة الفصل الى النوع فهو قول من وقع في
طريق التحقيق المذكور ولم يصل اليه ولو وقف
في ذلك الطريق واصابه سند المناظرين واما قو

ثم قال ان المشخص هو العوارض المادية المقدمة
على التشخص او المقارنة لوجوده فيرد عليه انه
يمكن الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع
في آن واحد لتعدد تشخص مرئي للاحول
وكقطرات الماء المتساوية في المقادير والاشكال
فان اعراض المادة لا تصلح لان يكون مشخصة لها
كما لا يخفى والحاصل ان جميع العوارض المذكورة بحسب
المقولات لا يمنع تجويز الشركة الا الوضع مع اتحاد
الزمان ولهذا حكم بعضهم بان المشخص في الماديات
هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع الزمان
يتبدل مع بقاء الشخص واجاب بعضهم بان ذلك
ان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة
على الشخص في زمان وجوده وذلك كما ترى
فان هذا الحكم باطل عند التأمل فان المشخص المادي
كونه مثلا مانع من فرض الشركة بدون اعتبار وضعه و
ونحو ما ذكرنا ولا ثم ان ارتباط الموجود بالوجود
الحقيقي مانع للاشتراك وقول صاحب الاشراق
في المطارحات ثم ان الاشخاص يدل وابها مشخصة
مانعة من وقوع الشركة وقع في طريق ذلك التحقيق

وكذا

وكذا اقول ثم قال ان المشخص هو الفاعل ووقع في
ذلك الطريق وبهانه تحقيقهما ما ذكرنا ولا اذا تقدم
هذا التحقيق ظهر ان واجب الوجود اذا علم كلام في
الهويات قبل ايجادها على النحو الكلي انحصر في هوية
واحدة المشتمل على جميع صفاتها علم الهوية بحسب
لا يخرج منها شيء عن احاطة العلم المقدم وهذا هو
المقصود الاصلي اولا ثم بتمهيد هذا التحقيق و
ظهر ايضا ان الهويات باعتبار الوجود الغير جاعل
عند واجب الوجود ظهورا تاما ثم ظهورا ثانيا ثم
المقدمات المذكورة قبل ذلك التحقيق فقط في هذا
هو المقصود بالتمام ذكره فان قيل التحقيق المذكور
على النحو المذكور يقتضي ان تحقق الوجود الحقيقي
في جميع الموجودات مغايرا للوجود الاساسي
الانتزاعي وكتب القوم مشحونة بان للوجود
معنى واحدا وهو انتزاعي قلنا الدليل بعد ادعائه
تحقيقه بالحدس ثم كتب القوم قلت والدليل عليه
بعد الحكم بالحدس على ما مر عند الاشارة اليه سابقا
انه قال في التهافت الشفاء فان لفظ الوجود
يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها

الوجه

تحقق الوجود الحقيقي
في اوائل الكتاب وهو قوله
كل من معنى الوجود وحدته

الشيء فكانه ما عليه الوجود الخاص للشيء ويرجع و
يقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة و
معلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات اقول في كلامه هذا ايماء بان
للوجود معنى آخر غير الوجود الاثباتي وغير الحقيقة
وهو الوجود الحقيقي ثم قال في موضع آخر منها
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية
ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون
لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود وح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهي مبدأ الكل حقيقة بل هي تأكيد
الحقيقة وان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية
فان كان ذلك الوجوب صح من الوجود يلزمه ان يتعلق
تلك الماهية وللحب بها فيكون معنى واجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان
له شيئا يحب وهذا مع ان يكون واجب الوجود
بالذات محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون

تلك

تلك الماهية فيكون لتلك الماهية عارضة للوجوب
الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان بحكم
وقد فرض انها ماهية هف فلا ماهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وكل ما له ماهية
غير الانية فهو معلول فالاول لا ماهية له
ودونه الماهيات تفيض عليها الوجود منه
فهو مجرد الوجود انتهى خلاصة كلامه قلت
لزم من قوله هذا ان للوجود معنى هو الوجود
الحقيقي الذي يعبر عنه تارة بوجوب الوجود
وتارة بالواجب الوجود وتارة بالوجود و
تارة بالموجود البحت وهذا المعنى غير معنى الوجود
الاثباتي الذي هو من المعقولات الثانية فثبت
ان في الموجودات امرا محققا بذاته هو الوجود
الحقيقي وواجب الوجود بذاته والممكنات
انما تتحقق بارتباطها الى هذا الوجود الحقيقي بنفسه
وهو خلاصة التحقيق المذكور هنا ان الوجود
الحقيقي لما كان بذاته تعالى فرض الشركة فيه
كان ارتباط كل شيء به سببا لمنع فرض الشركة
في ذلك الشيء والمنفصل انه تعالى المتشخص

يمكن ان يراد به ما يلزمه من معاني الحدود ما يمنع فرض
الشركة وهو ربط الممكنات بالوجود الحقيقي
ولهذا اختار منع فرض الشركة مستمر كان جميع
الموجودات الممكنة كان الارتباط بالوجود الحقيقي
وبانها المعد لحدوث التشخص وهو من عوارض
المادة ويصح فيه المعنى بحسب ان يكون لكل من
العوارض المتغيرة الحادثة خاصية ابقاء التشخص
وبالجملة ما يتصور بسببها للانسان التشخص عن جميع
الموجودات المغايرة وهو للمادية بسبب المتعلقة
في المهية من باب الوضع والمكان مع اتحاد الزمان
فقط او في غيرها ايضا من العوارض المادية
وللمجردات المتعلقة بالاجسام من العوارض
المتعلقة بتلك الاجسام الحاصلة منها بالبدل
لم يختلف في المهية وبهذا المعنى يمكن ان يتبدل
الشخص مع بقاء التشخص كما مر واما الموجود المختلط
في المهية بذاته الامتياز فيها هو المهية ولوازمها
فريدة لما يحصل من تحقيق التشخص ان الوجود
الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته وهو بسيط
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه بل يمتنع تكثره صدقه

مشترك في جميع الممكنات ١٢

على الكثيرين لذاته وتظهر منه الممكنات المتكثرة
المختلفة اما بالمهيات او بالمواد او بالعوارض
المادية وامتناع فرض الشركة فيها انما نشأ من
ارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو مظهر لها
لجميع الممكنات انما تحقق بالارتباط بما هو موجود
باعتبار ذاته وليس للممكنات وجود في نفسه
بدون الارتباط بواجب الوجود بل وجودها
وثبوتها انما هو ارتباطها بواجب الوجود
فلها الوجود وثبوت للغير ووجود نفسها
بعينه هو وجودها لغيرها لغير ان الممكنات
لا يصح ان يقال فيها انها وجدت ثم ارتبطت
بواجب الوجود ثم وجدت بل بظهر موجوده
ظاهرة حال كونها مرتبطة بواجب الوجود
فيكون وجودها منه ثم نفسه هو الارتباط
به ثم ولهذا لا يصح ان يقال وجدت الممكنات
ثم انكشفت عند واجب الوجود بل نفس
الوجود عليها منكشفة عند واجب الوجود فيكون
وجودها وظهورها من واجب الوجود هو
بعينه حضورها عنده ثم واسلسو

المتألهون من كون وجود الممكنات عين مقدم على
ارتباطها بواجب الوجود الذي باعتباره تصير
موجودة أن التغاير بين الوجود الحقيقي الذي
هو موجود بذاته وبين الممكنات التي موجودة
باعتبار ارتباطها بالله لكن الوجود ليس خارجيا
بأن يكون لكل هوية بل بما يكون في التصور في
الاعتبار والظهور فريدة هذه الرتبة أن واجب
الوجود موجود باعتبار ذاته بالوجود الحقيقي
بلا شركة وله قدرة وإظهار أمور ما سميت باسم
الوجود الحقيقي في آن من آنات الدهر بل إنما
يحقق بالوجود الانتساخي الانتزاعي فيكون تلك
الأمور الصرف ظهورية انتزاعية كوجودها في
مرتبة الوجود ليس أدنى من مرتبة الموجودية
فوجود الممكنات إنما هو ظهورها من واجب
الوجود ومن ذلك يحصل للمتألهين استلزام
أن لا اسم ممكن من الممكنات بل بحر العلم لله وبين
واجب الوجود بل العلم بما يحصل للوجود الحقيقي
في كل مظهر من المظاهر والصريح أن المتألهون
ما نقله صاحب الشفاء من أن عين واجب الوجود

روح تركيبي على النحو المذكور لا بد أن التغاير
بين الممكنات والوجود الحقيقي إنما يكون في
الاعتبار لا بالذات بأن يكون لكل من الموجود
الممكن والوجود الحقيقي هوية وإلا لزم حلول
الهوية الخارجية من الوجود الحقيقي فلا يكون فيها
التركيب على النحو المذكور ولهذا قال
الشيخ القونوي في كمال الربوبية أن يكون الرب
عين المربوب بالذات مغايرا له بالاعتبار
وقال فمن قوم يعني كمال العلم أن يتحد العالم
بالمعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار وإذا لا
تغاير بين الممكنات والوجود الحقيقي بالذات
فلا حلول بينهما بأن حلت الممكنات في الوجود
الحقيقي أو بالعكس لأن الحلول إنما يتصور بين
الأمرين المتغايرين بالذات وإذا لا وجود حقيقيا
للممكنات بل الموجود هو الوجود الحقيقي العام
بل الله لا غير لا يمكن الحكم بالاتحاد بين الممكنات و
الوجود الحقيقي فكل من الحلول والاتحاد كفر و
فيما ورد في الأحاديث من أن إفشاء سر الربوبية
كفر دال على أن للربوبية سرا وحدانية كمال الكم

لا يحوي أقسامه في السير بعد وذلك السير هو أن
الموجود بالحقيقة هو الرب وأما المربوب فهو
أمر يظهر من الرب بنسبته إلى الرب أضعف من
نسبة الأعراض إلى موضوعاتها فتارة يعبر عنه
بالشأن قال الله تعالى كل يوم هو في شأن و
تارة بالظل قال الله تعالى ألم تر إلى ربك كيف مد
الظل ولو شاء لجعله ساكنا وتارة بالسراب
وتارة بالتجليات والكل يقتضي أن لا قوام
للمربوب في الخارج بدون الرب فالرب هو
الوجود الحقيقي الذي هو القيوم والمربوبات
هي مظاهر ذلك الوجود التي تظهر وتتنوع
في التصور والأعيان ولهذا أجاب صاحب
الشفا بعض السالكين عن طريق الوصول إلى
الحق بأن الطريق هو الخروج من الإسلام المجازي
والدخول في الكفر الحقيقي فإن الكفر هو الستر
فأشار هذا الفيلسوف بهذه العبارة إلى أن
طريق الوصول إنما هو الاطلاع على أن لا موجود
إلا واجب الوجود وأن الممكنات مستورة في
العدم والكفر الحقيقي عبارة عن اطلاع السالك

على عدمه في نفسه وعلى عدم جميع الممكنات بالكلية و
وجود الموجود الحقيقي الذي هو الرب والإسلام
المجازي عبارة عن اعتبار السالك نفسه المربوب
عاملا فإن الرب معبودا ويبصر في نظره العالية
من المعبود في الوجود بأن سوى لكل هوية
موجودة لكل هوية المربوب بالنظر لهوية الرب
بعيد المجوهري فاض الوجود من واجب الوجود
على الممكنات فيضانا أصليا بالذات للواجب كما
صرح به صاحب الشفاء في بعض مواضع
كتبه وصرح أيضا في التعليقات بأن الوجودات
الحاصلة للممكنات أعراض مخالفة للأعراض الأخر
فإن وجود هذه الأعراض لموضوعاتها بعينه
وجود تلك الأعراض بخلاف الوجودات الحاصلة
بالممكنات فإن وجودها لموضوعاتها بعينه
هي وجود الموضوعات فقد ثبت بهذا الكلام
أن لكل هوية ممكنة وجود خاص بها فقد قام
ذلك الوجود من واجب الوجود عليها وهذه
الإفاضة هو معنى الاتحاد وهذا كلام إجمالي يمكن
حمله على ما يشير إليه قول من قال أن وجود الممكنات

عبارة عن ارتباطها بواجب الوجود فى نحو قوله
فيصا بالمباينة للذات واجب الوجود فان ارتباط
الممكن الى واجب الوجود مغاير لذات واجب الوجود
فاراد بالمباينة المغايرة ونحو النص قوله ان
الوجودات الخاصة بالممكنات اعراض فان الارتباطات
هى اعراض نسبية لذاتها محققة بحوامل تحقق
بدون اعتبار نسبة آخر لها ولهذا اوقعت
نسبيات فالوجود اذا تحققت ماهيته كان
لذاته موجودا فان قيل قد صرح القوم بان الوجود
ليس امرا تحقق به الماهية بل انما هو موجود بها
لا غير ولهذا قالت نسبيات قلنا اذا قلنا
وجود ذلك انما نعنى موجودها بنفسه فانه ان عنى
به غير هذا احتيج الى وجود آخر فكان يتسلسل
واذا قلنا الوجود الذى لا سبب له معناه
الموجود الذى لا سبب له ولو كان الوجود ما
به يصير الشيء فى الاعيان موجودا لكان يحتاج
الى وجود آخر فان الوجود هو نفس صيرورة
الشيء فى الاعيان فعلى هذا لا يمكن الحكم بان وجود
الممكنات هو الارتباط المذكور وكذلك عند

المحجوبين

المحجوبين المحرومين من يكون للممكنات
وجود اسمائى هو موجودة بها الا امر يصير به
موجودا او انما امر نسبته تصير الممكنات متحدة
بالموجود الاسمائى فهو الوجود الحقيقى الذى
بسبب ارتباط الممكنات به تصير متحدة
بالموجود الاسمائى فعندهم يكون امر الفاعل
اتحاد الممكنات بمفهوم الموجود الاسمائى فسلب
الارتباط بالوجود الحقيقى ارتباطا لا يمكن التعبير
عنه فاذا قيل على الممكنات انها موجودة بالمعنى
الحقيقى معناه انها ذات ارتباط بالوجود الحقيقى
واذا قيل انها موجودة بالوجود الاسمائى فمعناه
انها بحيث ينتزع عنها هذا المفهوم المحمول عليها
بالاتحاد وبالجملة ارادوا بقولهم الموجود ليس امرا
يصير به الاشياء موجودة فقالوا الموجود به
ذلك لانه لا شك عندهم كون الوجود الحقيقى امرا
يحصل به الممكنات وانما المحققون والواصلون
الكاملون منهم متفقون على ان الوجود الحقيقى
الذى هو قيوم اى قائم بذاته مقوم لغيره بنفسه
ظهور الممكنات منه فالممكنات ظاهرة وموجودة

الى ان المراد هو موجودية الاشياء بالوجود الاسمائى [illegible]
الذى هو [illegible] الاعيان الثابتة للاسم
بعض [illegible] الاشياء موجودة

في الوجود الحقيقي بدون قيامه بالموجود في الاعيان
بل انما قيامه به في العقل والوهم والتصور فحاصل
كلامهم ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بالحقيقة
له لا قيام في العقل وهو مفهوم الموجود الاثباتي
لا تغاير بينهما في الخارج بالذات يعني ان الموجود
الحقيقي والموجود الاثباتي متحدان في الخارج بلا
خلاف من الفضلاء وكلما كان الملزوم واللازم
متحدين في الخارج فكل شيء يتحد باللازم في الخارج
يتصف ويتحد بالملزوم ايضا لكن جميع الماهيات
الممكنة الموجودة تتصف وتتحد بمفهوم الموجود
الاثباتي في الخارج متغايرة له في الاعتبار والعقل
بل هذا الاتحاد يقتضي نسبتها لذلك الاتحاد فانه
قيل اتحاد امر مع اللازم يستلزم اتحاده
مع ملزوم ذلك ان لو ثبت مساواة
اللازم مع الملزوم ولا بد في المطلب المذكور
من اثبات المساواة بين الوجود الحقيقي و
الوجود الاثباتي ولا يكفي في اثبات
تلك المساواة بما مر بيانها الاشارة اليه
من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي

الاثباتي

عسى بعض الفضلاء على من ذكر ان تحقق جميع ... الموجود الحقيقي في الخارج متساوية له في الاعتبار والعقل

الاثباتي لا يتحقق في الممكنات الصرفة بل منشأ
انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي هو
موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الموجود
الاثباتي في جميع الشئون والماهيات انما هو من
الموجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشئون
التي هي مظاهره ومجموع الموجودات من حيث
المجموع شخص واحد هو انسان كبير وله ظاهر
وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة
وله باطن وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن باطن
وهو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن وهو
عالم العقول ولهذا الباطن باطن وهو الوجود
الحقيقي العام بذاته المظهر للمعدومات ونظير
هذا الشخص الشخص الانساني الذي نسبته الى
جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب الى
القرآن المجيد فان لهذا الشخص الانساني
ظاهرا وهو البدن ولهذا البدن باطن وهو
القوى السارية ولهذا الباطن باطن وهو
النفس الانسانية المجردة ولهذا الباطن باطن
وهو روح القدس الذي هو العقل الاجم

الواقع في سلسلة العقول الطولية ولهذا انتهى
باطناً الى ان ينتهي الى الوجود الحقيقي الذي هو حق
وكما ان البدن وقواه وما في تلك القوى في
النفوس المحسوسة والخيالية والوهمية و
النفس المجردة الانسانية وما فيها من الصور جميعاً
حاضرة عند النفس الانسانية المجردة التي ادركها
وحضورها بالوجود الحقيقي كذلك جميع عالم المحسوسات
والقوى الجسمانيات وما فيها من الصور و
العقول وما يذكر فيها من الامور اللائقة
بها حاضرة عند الوجود الحقيقي الذي جميع تلك
الامور ظاهرة وفائضة عنه وبه ادراك كل مدرك
وحضوره فانه كما كان حضور بدن الانسان بالقوى
السارية فيه وحضور القوى السارية بالنفس
المجردة التي تلك القوى انوار عرضية عنها و
حضور النفس بالروح القدس وحضور روح
القدس بالآخرة انما هي بالوجود الحقيقي الذي هو
القيوم الحي بذاته كذلك حضور جميع الاجسام
بالقوى السارية فيها وحضور تلك القوى بالنفس
المجردة المتصرفة في تلك القوى وحضور النفس

بالعقول

بالعقول المتصرفة فيها وحضور العقول بالوجود
الحقيقي الذي هو الحي بذاته فلما كان ادراك كل
مدرك بالحق وحضور كل ذي حضور منه ولا
علم ولا ثاني بالحقيقة الا هو تع عما يقول المحجوبون
علواً كبيراً اما المحققون فاذا كان المعلول عند
المحققين يكون حيثية ظهور به لعلته التامة
فيكون الاتحاد عندهم عبارة عن ظهور الوجود
الحقيقي وانه الظاهر والحق هو الوجود الحقيقي و
الخلق هو ظاهره والظاهر والباطن لا تغاير
بينهما بالذات في الاعيان بل انما يكون التغاير
بينهما بالاعتبار والتعقل واخبر التنزيل عن ظ
هذا بقوله تع هو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم فان في هذه الآية الكريمة اشارة
الى جميع مراتب علم الله تع لا سيما المرتبة الاولى
الاجمالية والخامسة التفصيلية على اتم البيان
واوضح البرهان فالاتحاد عندهم هو ظهور
الوجود الحقيقي واحديات ظهوره لا اثنينية
وان شئت قلت هو عبارة عن ظهور الوجود
متعيناً بالتعينات الممكنة الاعتبارية وان شئت

قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في
الممكنات وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة
الوجود الحقيقي ذا حقيقة انتزاع الماهيات
الممكنة فان هذه العبارات وامثالها معناها
واحد واما الحكماء المحجوبون الذين ادعوا
اثبات الاشياء بالبراهين فهم يعتقدون
في ان الاتحاد عبارة عن نفس الماهيات الممكنة
ذا حقيقة انتزاع الوجود فالمناط عندهم ليس
في الماهية من حيث هي ولا في نفس الوجود و
لا في الاتصاف بالوجود لان الاتصاف ليس في
الخارج بل انما هو في اتحاد الماهية بالموجود
الاشياء ولما كان مفهوم الموجود من المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم اي من الانتزاعيات يكون
منشأ لانتزاعه متحدا بالماهية النوعية في الخارج
ولا خفاء في ان منشأ انتزاعه ليس ماهية
الممكن من حيث هي بل نفس حيثية الممكنات المرقومة
وهذا هو بعينه ما ذهب اليه اهل الذوق وكان
مراد الاشارة مرادا والغرض ان معنى قولهم
ان الاتحاد عبارة عن نفس الممكن بحيث ينتزع عنه

الوجود

الوجود يرجع عند التأمل الصادق الى قول اهل
الكشف من ان الاتحاد عبارة عن صيرورة الوجود
الحقيقي متعينا بتعين من التعينات الممكنة او
صيرورته ذا حقيقة من الحقائق الممكنة وفي
الجملة لا يمكن ان ينتزع الوجود الانتزاعي من الممكنات
بدون كون الوجود الحقيقي باطنا ومتجليا فيها
لتكون الممكنات مظاهره فيكون كلام اهل
الكشف واقعا في نهاية التحقيق وكلام اهل النظر
والاستدلال لا ان ولا خفاء في انه من تصور معنى
الاتحاد على النحو المذكور لم يجوز صدور شيء
من الوجود الحقيقي بدون حضور ذلك الشيء عنده
باعتبار الوجود الذي هو تابع له لذلك الصدور
وينشأ في اثبات شأن يريد صدوره من الموجود
شأن آخر في توضيح مطلب اهل الكشف لعل تحقيق
المشخص والاتحاد على النحو المذكور لا يكفي تحقق
الماهيات الكلية فان ما هو معروض للكلية في
الاعتبار والتعقل موجود في الاعيان
ومعروض للتشخص في الخارج متصف على الماهية
الكلية التي هي في نشأة الوجود العيني يكون معروضة

للتشخص بها بعضها موجودة فقط وقولنا الكلي
الطبيعي في الاعيان على نحو صدق قولنا النائم
مستيقظ فالانسان من حيث هو هو ليس بكلي فا
لاحرى ان الانسان المعقول باعتبار ذاته وما
معروض للكلية والانسان الموجود في الخارج
باعتبار عروض الوجود الخارجي له في معروض
للتشخص فالانسان المعقول موافق للانسان
المحسوس في الاسم والحد فالماهيات الممكنة
المتحدة في علم المبدأ الاول تع موافقة للماهيات
الموجودة في الاعيان في الاسم والحد والامتياز
بينهما الا بكون احدهما معروضة للوجود الاصيل
والاخرى معروضة للوجود الظلي فلا ثبت ان
التشخص هو الارتباط بالوجود الحقيقي الذي
هو المبدأ الاول لكل فيصير ظهرا الى جميع الممكنات
معلومة حاضرة عند المبدأ الاول تع قبل الايجاد
وبعد الايجاد ولا تفاوت في المعلومات الممكنة
المفرقة في حالتي كونها معلومة باعتبار الوجود
الظلي وكونها معلومة باعتبار الوجود العيني
وهذا هو المقصد الاصلي في ذكر التشخص ونحو وجود

الماهيات الكلية واما تحقيق معنى العلم المطلق
فنقول يقال العلم لمعنيين احدهما المعنى المصدري
وبهذا المعنى يشتق منه علم ويعلم وعالم ومعلوم
وبهذا المعنى عرض اضافي نسبي سواء كان المنكشف
والمعلوم جوهرا او عرضا ولم يندرج في مقولة
اصلا وثانيهما معنى هو مبدأ الانكشاف وهو
الصورة الحاصلة عند المدرك بل الشيء الحاضر عند
المدرك بل عين الغائب وهو بهذا المعنى قد
يكون جوهرا ان كان المعلوم جوهرا وقد يكون
مندرجا في مقولة الكيف او في اية مقولة كانت
بحسب اندراج المعلوم فيها على اختلاف في المقولة
في تعاريف المقولات وقد لا يكون مندرجا في
مقولة اصلا كعلم المبدأ تع بذاته فانه عين ذاته
ولا يندرج في مقولة اصلا وذلك لان الجوهر
ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
ولما كان ذات واجب الوجود عين الوجود
القائم بالذات لا ماهية يعرض لها الوجود لا يكون
مندرجا تحت مقولة اما الجوهر المجرد في الذهن هو
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

فيكون جوهرا وان كان عرضا باعتبار الوجود الذهني
لان العرض ماهية موجودة وجودها في موضوع و
هذا التعريف صادق على الصور الذهنية للجواهر
وهذا لا ينافي كون تلك الصور بحيث لو وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع ولهذا حكم بانها جواهر
مع كونها اعراضا فانه لا تنافي بين الجوهر والعرض بالمعنيين
المذكورين فان التنافي بين الجوهر والعرض ليس الا في
كونهما جنسين لشيء واحد وكذلك حال الكيف
فان الكيف عرض بالمعنى المذكور بحيث لا يكون بفعله
موجبا فاعلا بفعل غيره ولا يكون فيه اقتضاء انقسام
المحل ولا اقتضاء النسبة فعلى هذا تكون الصور
الذهنية للجواهر جواهر على المذهب الاصح اي
القول بان ما في الذهن من العلم الحصولي موافق في
الخارج مع المعلوم في الماهية المبينة بحث الجوهر
مع انها من الكيف فان الكيف عرض عام
لها والجوهر جنس لها ولا تنافي في الجوهر والكيف
الا باعتبار كونهما جنسا فالجوهر الذي هو جنس انما
يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس هو
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا

يكون بفعلها موجبا فاعلا بفعل الغير ولا يكون فيها
اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والجوهر
والكيف بهذين المعنيين اللذين هما جنس باعتبارهما
لا يصدقان على شيء اصلا وكذا حال جميع المقولات
التي هي الاجناس في الجملة والجنس انما يكون معنى
الاتصاف به لا يكون فرعا للاحد الوجودين الخارجي
والذهني فان ما كان اتصاف الشيء به تابعا للوجود
الخارجي وتلك لا يكون جنسا له فانه على المذهب الاصح
يكون الماهية والحد محفوظين في نحوي الوجود
الخارجي والذهني فعلى التحقيق المذكور لا حاجة الى
القول بان الحكماء عدوا الصور الذهنية للجواهر
في الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه كما قيل
انه غير مراد الحكماء كما يدل عليه قولهم فانهم لما عرفوا
الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع وعرفوا الكيف بانه عرض بالمعنى الذي
عرفوه وهو ماهية موجودة في موضوع بحيث
لا يكون بفعلها موجبا فاعلا بفعل ولا يكون فيه
اقتضاء القسمة ولا النسبة ولا شبهة في
اندراج جميع الصور الذهنية في تعريف الكيف

كتابخانه مجلس شوراى ملى

الذي هو مذكور في الشفاء وأما أنه بالحقيقة فبحكم الحكماء
بذلك الاندراج الذي هو على هذا التعريف إنما يكون
بالحقيقة والحاصل أنه لما كان الصور العقلية للجواهر
جواهر لا يمكن ذكر الحكم بالاندراج في الكيف بوجه
بأحد من الوجوه أحدها أن يقال إن التعريف المشهور
للكيف تعريف له بالأعم فالحكم بالاندراج في الكيف
إنما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثانيها أن يقال
العقل المشار إليه سابقا معتبر في التعريف المشهور
وفي الحكم بالاندراج أيضا إنما هو على سبيل التجوز و
التشبيه وثالثها أن يقال إنهم استعملوا الكيف
في معنى أعم مما هو مقوله بالحقيقة ولهذا عرفوه بالتعريف
المشهور وفي الحكم بالاندراج المذكور إنما هو بالحقيقة
والأنسب بعبارتهم هو الثالث ولذلك اخترناه
وأما ما قيل إن الجوهر جنس للجواهر باعتبار الوجود
العيني والكيف جنس لها باعتبار الوجود الذهني
فيرد عليه أن الماهية لا تكون محفوظة في نحوي
الوجود الذهني والخارجي وقد صرح الحكماء بأن
الماهية وجميع ذاتياتها محفوظة في كلا الوجودين
فإن قيل يرد على هذا القائل أن هذا هو القول بالأشباح

القائل هو صدر المحققين في
حاشيته على شرح التجريد
للتجريد ١٢

الأشباح

الأشباح في الأذهان وقد صرح المحققون بعدم
قلت لا يرد عليه هذا فإنه التزم بأن الموجود
في الذهن إنما هو بالحقيقة هو الموجود في الخارج
مع تبدل الماهية من الجوهرية إلى العرضية الكيفية
فإن ماهية الإنسان مثلا هي إنسان وجوهر إذا
وجدت في الذهن فتتبدل ماهيته وتصير ماهيته
كيفية خاصة فيكون للإنسان ماهيتان أحديهما
باعتبار الوجود الخارجي والأخرى باعتبار الوجود
الذهني والمشترك بينهما أمر يشملهما وهو محفوظ
في نحوي الوجودين وبذلك يحصل الفرق بين هذا
القول وبين القول بالأشباح فإن القائلين
بالأشباح لا يقولون بالأمر المشترك والجواب
الأمر المشترك هو الماهية بالحقيقة نعم يصح تبدل
الاسم باعتبار ما يعرضه من العوارض من إطلاق الاسم فعلى
هذا القول الحق أي القول بعدم تبدل الماهية في
نحوي الوجودين وجب أن يؤخذ في تعاريف
المقولات شرط يحترز عن أمثاله فقد بان دليل ما قيل
قولهم في تعريف الجوهر ماهية إذا وجدت في
الخارج مثلا يجب أن يقال في تعريف الكيف إنه

عرض بحيث لو وجد في الخارج لا يكون تعقله موقوفا
على تعقل الغير ولا تقتضي القسمة ولا النسبة و
هكذا يجب أن يعتبر القيد المذكور في جميع المقولات
التي هي أجناس ليصح القول بعدم تباين الماهيات
ما الأجناس في نحوي الوجود والغرض الأصلي
أن في العلم مذهبين أحدهما مذهب القائلين بالأشباح
وثانيهما مذهب القائلين بأن الماهيات بعينها
وجدت في الأذهان ولا فرق بين الماهية الموجودة
في الخارج وبين صورتها العقلية التي هي العلم بها إلا
في نحو الوجود وما يلزمه فعلى المذهب الأول يكون
العلم بالشيء شبحا محاكيا له مخالفا في الماهية فيكون
العلم بالإنسان مثلا على هذا المذهب عرضا شبحا
محاكيا لماهية الإنسان الجوهري فيكون ذلك العرض
الذي هو علم معلوما بالذات ويكون ماهية الإنسان
معلومة بالعرض والتبع فعلى القول بهذا المذهب
يكون الحكم بانحصار علم المبدأ الأول في الحوادث
اليومية في الانكشاف قبل الوجود العيني في غاية
الشناعة كما لا يخفى تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأيضا
على هذا المذهب يلزم أن يكون العرض القائم

بالذهني

بالذهن الذي هو شبح ومثال محاكيا للماهية الجوهرية
الموجودة لا في موضوع مع أنه لا موافقة بينهما
في الماهية ولا في ذاتي أصلا لكن كيف يجوز أن يكون
لواجب الوجود نوع شهادة على العقل الأول ومحاكاة
للعقل الثاني وللعقل الثاني محاكاة للعقل الثالث
وهكذا إلى أن ينتهي العقول فيكون للعقول المرتبة
محاكاة جميع الموجودات الممكنة فعند ذلك يزول
الاستبعاد في أن يكون علم المبدأ تعالى بذاته عين
العلم بجميع الموجودات على سبيل الإجمال على
ما مر أصلا وأما على ما ذهب إليه المحققون من
ارتسام الماهيات في الأذهان فالصورة
الذهنية وإن كانت موافقة للموجودات العينية
في أصل الماهية والاسم والحد لكن لا يكون الاتحاد
بينهما في جميع الوجوه فإنهما متخالفان في كثير من
اللوازم فيكون الاتحاد بينهما باعتبار أمر مشترك
بينهما هو أصل الماهية المشتركة بين الأشخاص العينية
والشخص الذهني وهو ما يحمل على الأشخاص و
أما الشخص الذهني فلا يحمل على الشخص العيني أصلا
كما لا يخفى والغرض أن المعلوم على هذا المذهب ليس

الا الصورة الحاصلة في الذهن التي هي العلم بالماهية و
اما الموجود العيني فانما يكون معلوما بالعرض وفيه
من ذلك ساعد قول من قال الحكم بالحصار علم المبدا
تع في العلم المقدم على الايجاد بدون الحكم بحصول صورة
عيني مقارن للايجاد كالاعمى والنص لما كان
على هذا المذهب النص العلم مخالفا للمعلوم بالعرض
في كثير من اللوازم فيكونان لموجودين متغايرين ليس بينهما
محاكاة وبذلك يزول النص الاستبعاد في علم
المبدا الاول تع بذاته علما بجميع الموجودات وكما
انه يجوز ان يكون الامران متغايرين بحسب ان
يكون احدهما محاكيا للاخر وكذلك يجوز ان يكون
احدهما العلة التامة مخالفة للمعلول بنحو محاكاة
العلم للمعلوم بالعرض وبهذا بين المقصد بابيان وذكر
بعض الفضلاء والمفصل ان تعالى لما كان الله تع
ولم يكن معه شئ وهو باعتبار ذاته موجود عالم
قادر حي بل متصف بجميع صفات الكمال من ذاته
تعلم جميع الموجودات لان ذاته من حيث هو موجود
علم اجمالي بجميع الموجودات من حيث هي مظاهر
للوجود وذاته تع من حيث هو قادر علم اجمالي بجميع

الموجودات

الموجودات من حيث هي مظاهر للقدرة وذاته تع
من حيث هو مريد علم اجمالي بجميع الموجودات التي
هي مظاهر للارادة وذاته تع من حيث هو سميع
علم اجمالي بجميع الموجودات التي هي مسموعة للعقل
ومن حيث هي غير محتاجة الى ذلك الغير المحتاج
اليها وفي الجملة لما كان الله تع بذاته عالما بذاته
وبجميع صفات كماله علم ذاته كنهه جعل كل شئ
مظهر الصفة من صفاته من الوجود والعلم والقدرة
وغيرها من الصفات الكمالية بحسب الجملة
الممكنات ولزيادة الايضاح نقول لما كان واجب
الوجود بالذات باعتبار ذاته حيا عالما قادرا
مريدا اي متصفا بجميع صفات الكمال فاض عنه
اولا نور هي مظهر للعلم والقدرة وباقي الصفات
الكمالية عن الوجوب الذاتي وهو النور المصطفوي
المرتضوي عند المحققين وهو الذي تسمى الحكماء
بالعقل الاول فعلم واجب الوجود بذلك العقل
قبل ايداعه عين علمه بذاته تع فانه كما كان واجب
الوجود موجودا بذاته كذلك كان ذلك العقل مظهر
لوجوده تع وكما كان واجب الوجود عالما بذاته

كذلك ذلك العقل مظهر لعلمه وبه كذا احكم جميع صفات
واجب الوجود التي يمكن ان يصير الممكن مظهرها
فالفارق بين السابق واللاحق انما هو بكون
السابق اصلا واجبا واللاحق مظهرا وتابعا
ولاحقا وممكنا وليس من شرط العلم ان يكون
موافقا للمعلوم في جميع الاحوال واللوازم فيكون
علم واجب الوجود بذاته علما اجماليا بذات العقل
الاول من جهة الوحدة ومقدما عليه بالذات و
لما كان هذا النور الاول هو النور المصطفوي
المرتضوي قال الله تع ثم دنى فتدلى فكان
قاب قوسين او ادنى علم ان قاب قوسين
اشارة الى ان ذلك النور في المرتبة الثانية وفي
حد الامكان ولما كان هاتان الحسنان راجعين
الى امر واحد وهو الامكان المستلزم للتابعية
المستلزمة لكونه في المرتبة الثانية او ادنى
فيكون حقيقة ذلك العقل انه موجود بوجود
واجب الوجود تع حي بحيوته تع عالم بعلمه قادر
بقدرته مريد بارادته واقع في المرتبة الثانية من
مراتب الوجود اي في المرتبة الاولى من المراتب

الازلية

الازلية التي وقعت بعد مرتبة الاحدية التي
هي مرتبة ذات واجب الوجود تع ولما كان
العقل اصلا لجميع الموجودات بعده في المرتبة
كان العلم بالعقل الاول علما اجماليا بجميع الموجودات
بعد مرتبة الاحدية وهذا العلم الاجمالي امر
واحد بجميع الموجودات التي هي معلومة بهذا
العلم الاجمالي لها وحدة ما وباعتبار هذه الوحدة
يكون معلوم بهذا العلم الاجمالي وهذا هو ما
اردنا زيادة ايضاحه واما مراتب هذا العلم
التفصيلية فهي اربع على التفصيل المذكور
ولما كان مبحث العلم وتوابعه بحرا عميقا لا ساحل
له اقتصرنا على ما ذكرناه والحمد لله على افضاله
والصلوة والسلم على محمد واله

ذات صح

ولم يرد ذلك ان يكون علم واجب
الوجود بذاته بعينه علما اجماليا بجميع
الموجودات

كتبه كتيبه الفقير الحقير و
المرجو من ربه الرحمة و
المغفرة و
العافية
في الدنيا والاخرة
اللهم ارزقه محمد واله
المعصومين
يا رب العالمين
تم

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نتوجه اليك ونسعى نحوك ونجاهد
نفوسنا في طاعتك ونركب الصراط المستقيم الذي
نهجته لنا الى مرضاتك اعنا بقوتك واهدنا بعزتك
واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا برحمتك
والسعادة القصوى بجودك ورأفتك انك على ما
تشاء قدير قال احمد بن محمد مسكويه غرضنا
في هذا الكتاب ان نحصل لانفسنا خلقا تصدر
به عنا الافعال كلها جميلة ويكون مع ذلك سهلة
علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة على
ترتيب تعليمي والطريق الى ذلك ان نعرف اولا نفوسنا
ما هي واي شيء هي ولاي شيء اوجدت فينا اعني
كمالها وغايتها وما قواها وملكاتها التي اذا استعملناها
على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء العائقة
لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها فتخيب
فان الله عز من قائل يقول ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب
من دساها ولما كان لكل صناعة مبادي عليها تبتني و

بها تحصل وكانت تلك المبادي موجودة في صناعة اخرى وليس
في جهة منه ذمة شرح الصناعات ان تبين مبادي
انفسها كان لنا عذر واضح في ذكر مبادي هذه الصناعة مطلقا لكنا نذكر
على طريق الاجمال والاشارة بالقول الوجيز وان لم نكن ما قصدنا
له واتباعها بعد ذلك بما توخيناه من اصابة الحق بحسب
الذي نعرف به شرفا دائما حقيقيا لا على طريق العرض
الذي لا ثبات له ولا حقيقة اعني المكتسب بالمال والمكاثرة
والسلطان والمغالبة او الاصطلاح والمواضعة
فنقول وبالله التوفيق لا نبين به ان في انفسنا شيئا
ليس بجسم ولا بجزء من جسم ولا عرض ولا يحتاج وجوده
الى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
الحواس ثم نبين ما مقصود بما هو الذي خلقنا الله ونذ
له فنقول اولا انا لما وجدنا في الانسان شيئا ما
يضاد الاجسام واجزاء الاجسام بحده وخواصه و
له ايضا افعال تضاد افعال الجسم وخواصه حتى لا
يشاركه في حال من الاحوال وكذلك يباين الاعراض ويضادها
كلها غاية المباينة ووجدنا هذه المباينة والمضادة
منه للاجسام والاعراض انما هي من حيث كانت الاجسام
اجساما والاعراض اعراضا حكمنا بان هذا الشيء ليس جسما

هو

قد تشرف بتملك ذلك الكتاب

وانا الفقير لله الى الله

الدين

حاشيه سلطان بر خفرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين
وبعد فهذه تعليقات كتبها العبد الضعيف في بحر العصيان خليفه سلطان
غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري قدس الله
سره على الالهيات التجريدية حين مطالعتها تذكرة لنفسي ولمن اراد ان
يتذكر ومن الله الاستعانة والتوفيق وعليه التكلان قوله واولى
لان صورة الطرق شبيهة بصورة الاني لانه بظاهره استدلال من
الممكن الى الواجب بخلاف هذا الطريق فانه استدلال من الموجود الى
الواجب وهو بظاهره ايضا ليس شبيها بالاني لان الموجود ليس
معلولا للواجب مطلقا بخلاف الممكن والحادث وان كان جميع
الطرق عند المحققين برهان لم لا ان كما نقل عن الشيخ ان الجسم
مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم فان المؤلف وان
كان معلولا للمؤلف لكنه علة لانه مؤلف فتأمل فانه ليس من
هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة عنها اي غير ممكنة
ولا يثبت بها وجود خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ
قد صرح بان الاستدلال بالوجود انما هو على علة ما وفي الحقيقة
استدلال من العلة الى الحكم فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المص
ره حيث ق في اثبات الصانع دون اثبات الله تعالى واثبات

اودى المحدث الى الواجب

الواجب

الواجب اشارة الى هذا ايضا قوله كما هو طريقة الطبيعيين اه ق
العلامة الحلي رحمه الله في كتابه الموسوم بالاسرار الخفية وقد استدل
الطبيعيون على اثبات الواجب تع بطريق اخر تخصهم هم و
بيانه انهم يقولون ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء
يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع لانها
اذن لتشابهت فلا بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا النفو
س الجسمانية فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن
هي واجبة ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة قوله احدها ان الموجود
اه لا يخفى ان هذا التقرير لا يناسب الكلام المص لانه قدس سره
اعتبر في الشق الثاني السلب بخلاف هذا وكذا لا يناسب التقرير
الاخر لانه جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد بين سلب
امور احدها فقط بخلاف هذا فانه جعل الثاني نفس وجود
الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه قوله
ثانيها ان ليس لا يمكن حمل كلام المص على هذا التقرير ايضا لانه
جعل الثاني في الشق الثاني امورا ثلثة بطريق الترديد بين احدها
فقط على ما حمل عليه الشارح وجعل الثاني وجود الواجب و
جعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كالتقرير الثالث فعلى
التقريرين لم تدع بطلان الثاني راسا بخلاف هذا التقرير
رابعها ما قرر الشارح وهو جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد

بين بلية و امور ولا يحتاج الى الالزام بان كلام الشيخ حمل
المعنى المراد الا عتاب يجب الخط لكنه في قوة السلب ومثل هذا
انما وقع في التقرير الاول برفع الفرق بعينه وبين الحالة فتامل
قوله يمتنع ان يصير لاستناد حصار يمتنع في نفس الامر في
حال الوجود لان الشرائط يمتنع جميع انحاء عدمه ولو بالعدم
يوجد على ما هو في موضعه وليس المراد الموجودات بشرط
الوجود حتى يرد ان الممكنات انما بشرط الوجود كذلك قوله
ولا يلزم ان يكون لنفسه وعلله لان هذا الجزء لما كان ممكنا
فله علة فعلته جزء آخر من الممكنات وهكذا فاذا كان جزء من
الممكنات علة لمجموع الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة
لنفسه ولعلله ايضا قوله يكون له علة بالذات وعلى الاطلاق
اي لا تستند لشيء من الممكنات الا اليه قوله يجرد الامكان اي
مع قطع النظر عن الوجود وملاحظته والا فالامكان
الموقوف لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر قوله والحق
ان معنى الصحة ههنا اي في عبارة الشيخ وبيان مذهب المليين
الجاعلين للعلل المستعدة للعلل الشرائط انهم فانهم يقولون بالامكان
بالنظر الى الذات وهذا هو المعنى الصحيح الذي لم يوجد فيها اللفظ
الا قوله بمعنى الا ان لا معنى للفظ الا ان منهما الا علماء ولو بالعقد
بان يقع ههنا اشارة الى المقام لا الى عبارة الشيخ وبيان مذهب

لان المراد به جواز الوقوع
في نفس الامر وهذا انما
يحصل بعد تحقق علله
وشروط وقوعه
منه

المليين

المليين فيكون الكلام في قوة الاعتراض على الشارح بان الصحة
المشهورة في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الذي
قال به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فالمراد
لفظ الصحة في بيان مذهب المليين في تحرير محل النزاع غير ما
هو المناسب ما ذكرناه من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه اي ليس
اثر النزاع الا الحدوث والقدم لان اعتبار الايجاب بعينه
قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم
والحدوث من صفات العالم والاختيار والايجاب من صفات
الله تعالى بل التحقيق ان امتناع انفكاك العالم عن الله تعالى او امكان
انفكاكه عنه يعتبر بالنظر الى الفاعل الذي هو الله تعالى والى العالم
الذي هو الفعل وهذا المعنى ان اعتبر من طرف الفاعل وجعل صفة
له يسمى بالايجاب والاختيار وان اعتبر من طرف الفعل يسمى بالقدم
والحدوث وهذا هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورد عليه من
ان النزاع في الايجاب والاختيار غير النزاع في القدم والحدوث
فتامل قوله و واجب مع اعتبار الارادة اي عدم التخلف عن
مقتضى الارادة حتى لا يمتنع عليه الارادة حدوث الفعل كما
هو راي المعتزلة خلافا للاشعرية فانهم يقولون لا يجب مع
الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب ولذلك

[illegible]

حصص الاتفاق بالحكماء و المعتزلة قوله فالمناسب ان يقتصر
الالتجاء المذكور ههنا آه لا يخفى ان الاختيار بمعنى صحة صدور
الفعل ولا صدوره بالنظر الى ذاته بل مع وجوب احد الطرفين
باعتبار الارادة القديمة الزائدة على الذات مما اتفق عليه المص
والحكماء والمعتزلة وان كان متفقا عليه بين المتكلمين الا انه
لا يلزم دليل لا يناسبه وهذا لانه المص بقوله وجود العالم بعد
عدمه ينفي الالتجاء وغرضه ان الحدوث الزماني للعالم ينفي
الالتجاء الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد
طرفيه واجبا مع قطع النظر عن اعتبار ارادته القديمة فلا
يخ اما ان يكون ذاته بل مع صفة هو كاف لحصول الفعل او لا
يحتاج الى شيء آخر لوجوب حصوله ولكن سوى ارادته بل كما هو المتوقف صح
ولزوم قدم العالم على التقدير الاول وكذا على الثاني اذ الصانع لو
كان هذا الشرط [illegible] ولم يتصور كونه حادثا والا
لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث الزماني للعالم ينفي الالتجاء
بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى
المذكور والحكم وان ثبت بهذا الاختيار لكن لا يشكل عليه اثباته
بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني فلا بد له من مسلك
آخر فعلى هذا اعرض المص فالاولى اثبات الاختيار بهذا المعنى لا
المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالملبس وهو غير حدوث

العالم او تسليم له اسبيل اما لعلمه لا يحتاج الى البيان فاعادة
اعادة شيء لا يعتد به بخلاف لزوم الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه
للحدوث الزماني فانه يحتاج الى الدليل والبيان كما حررناه مع ان
المص لم يتصد في موضع آخر وهذا الكلام كما ترى وهو المطلب
الذي يتوقف عليه اثبات اكثر اصول الدين بخلاف الاختيار
بالمعنى الذي جعله المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين
وبعد انه لا يستلزم بعضا منه شيء فان وقع احتياج عليه او كان
ضروريا من الدين فهذا هو الدليل عليه والا فليس علينا اثباته
مع انه يلزم مما ذكرناه اثباته بالعرض وان لم يكن مقصودا بالذات
ولا يخفى ان كلام المص على ما حملنا ملائم لما سيأتي من قوله ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وسنذكر فوائده فلك
ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي جعله المحشي بل هو كلام مع من
نفى الاختيار بالمعنى الذي جعلناه وسيأتي تفصيله فتأمل
فانه بعد ملاحظة اطراف كلام المص ههنا وفي رسالة العلم
لا يبقى لك ريب في ان هذا مراد المص نعم اتمام هذا الدليل
موقوف على الحدوث الزماني فان تم والا فلا واثبات
الحدوث الزماني على التقدير المذكور بالاجماع مشكل فان الحدوث
بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف على اثباتها النبوة فاثباتها بالحدوث
الثابت بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسيأتي

بهذا الكلام في مبحث العلم في كلام الشارح ان شاء الله تعالى مع الكلام عليه
والحاصل ان مقصود المصنف منهما نفي الايجاب بمعنى لزوم احد
طرفي الفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة وقد ابطله
بالحدوث المراد في الحكماء موافقون له في المقصد دون الدليل وليس
مقصوده ابطال انفكاك ذاته تعالى عن العالم في نفس الامر وان لزم
بالعرض من الدليل على ان اطلاق الاختيار والقدرة على المعنى الذي
ذكره غير واقع في كلامهم فظهر ما ذكرنا ان تعرض الشارح لربط و
ان بعض المقصود ما ذكره المحشي والتعرض الشارح للقدرة و
الاختيار بصحة الفعل والترك وقع موقعه والمراد منه صحة الفعل و
الترك بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الارادة الا ان نسبة
خلاف ذلك الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون بها كما عرفت
اللهم الا ان يقال انه اطلع على خلاف ... منهم ... او
يتوهم هذا المعنى اللزوم بالنظر الى الذات من اقوالهم من ان
العالم لازم له تعالى او انه اثر ووجود العالم اثر فلا ينفك عنه و
امثالها ولم يدرك ان مرادهم اللزوم بحسب نفس الامر ...
قوله بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا انما
قال انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن
ذاته مع ان المتبادر الى الفهم ان حق العبارة هذا اشارة الى
ان الايجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل

ان كون الفاعل بحيث يتمكن من انه لا ينفك عن الفعل فالايجاب
لكون الذات دائما كذا لازما في طرف الفعل فانه المتقدم كما عرفت في
الحاشية السابقة فتامل تعرف علة من اعترض على هذه العبارة — فائدة نجم الدين المحشي ١٢
عن هذه النكتة قوله لزم ترجيح الفاعل بدون مرجح ان لم يتوقف
التاثير على شرط حادث فقد قول المستدل حيث قال في الاستدلال
لزم التخلف عن الموجب التام فعلى المعارض لزم الترجيح بلا مرجح و
ذلك في غير المقصد دون الاشعرية ولذلك اسكن المعارضة مع الخصم
لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية قوله لما لزم التخلف عن الموجب
التام الخ ان كان الفاعل موجبا تاما او تخلف الشيء ان كان الفاعل
مختارا او هذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين قوله
غير تام عند المصنف حين تصحيح اجزاء الدليل بحسبها وعلى المصنف قوله
والا لالزام الخصم حين تصحيح اجزاء الدليل من قبل الخصم الزاما للحكماء
دون المعارضة عليه قوله لم تصح استدلال الاشعرية بهذا الدليل
هذا الدليل حاصل كلامه ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار
بارادته يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح جاز ان ... اي
وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب لو كان اثره
حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح
لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على

بتقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم
التسلسل ولم يتعرض المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب
ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانهاية صورة
الاختيار جوّزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير
القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف الصورة
المتقدمة فان القول بانه ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي
حققه المحشي او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو علمه
بالذات القديم كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت
ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير
الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية
الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط
ولو استدل المحشي بهذا الاستدلال لا يمكن المعارضة معه بانه
لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط
حادث بالالزام ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في
ذلك لان الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث
سواء كان الفاعل موجبا او مختارا امكن منع القول بانه
ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي
في التخصيص ولا نسلم فرض الايجاب بثبوت التوقف على

شرطا

شرط حادث حتى يمكن الاستدلال وان لا يمكن المعارضة بل كلما يكون
الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج
الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لكن لما
كان حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان
القول بان الداعي في صورة الايجاب مع الحدوث وهو توهم
فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قاله
المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع
النظر عن وجود برهان على استحالة هذا الفرض وفي هذا يتكلم
بانه حينئذ يتوقف على شرط حادث ولا شك انه على تقدير
الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط
لهذه المقدمة حينئذ بالايجاب والاختيار فلا يحتاج في الصورتين ربما
اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال
وان لم يكف الداعي كان يحتاج في الصورتين الى شرط حادث
لبطلان الترجيح بلا مرجح نزع المصنف حينئذ في المختار والموجب
فيلزم التسلسل فيلزم على المصنف ما ادعى الشارح فبطلان الترجيح بلا
مرجح وهو عدم الايجاب حينئذ وهو لا يناسب مذهبه لانه
قائل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة ايضا فالاستدلال
المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب
الذي قال به المصنف ايضا بما ادعى الشارح لانه احد في الاستدلال

انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط وهذا لو
كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور لكان صحيحا
في صورة الاختيار والايجاب الذي قاله المص فيلزم بطلانه
لئلا يلزم التخلف والمص لما ق فالايجاب الخاص وبطلان الترجيح
بلا مرجح مط فلا يناسب هذا الاسند لان مذهب المص كما
هو مذهب اسند لان يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون
الايجاب مط وهو ظ والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب
مط فكان مناسبا لمذهبهم فانه يقع الارادات التي
يناسب من عدم مهم المراد قوله بدون الوجوب واللزوم
اريد بدون الوجوب واللزوم في الاختيار والارادة كما هو زعم
المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة
مثل كونه اصلح للصدور فان الاصلح واجب على الله تع بزعم
المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح
بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق
الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون
وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة
من المتكلمين القائلين بالاولوية الغير فالوجوب واللزوم
الذي ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له

كالاصلح

كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد
اعترض عليهم بان ما قلتم في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق
الارادة قوله فالحق في الاسند لا لما مر اه وهو ان ما هو
نع في العالم الشر بالايجاب بالمعنى المذكور فالالزام وارد صريحا
قوله فانهم نفوا الايجاب مط اه فانهم وان قالوا بحدوث
الفعل لكن بالارادة والاختيار التي لا يجب تعلقها بسبب
موجب لذلك التعلق فلا ايجاب والمص ق بوجوب
الفعل بالنظر الى نظام الخير لكن بمقتضى الارادة في ان الحدوث
لا دائما والحكم ق بنفيه لكن دائما فتامل قوله ولا
خفاء في ان المص اختار المذهب الاول لما حاصل ان
المص لما ق ببطلان الترجيح بدون المرجح الموجب لزمه
القول بالايجاب ما وهو الايجاب بالغير فلم يصح عنده هذا
الاسند لان لا ينفي الايجاب مط فيكون مناسبا لمذهب
من يقول بجواز الترجيح بلا مرجح وينفي الايجاب مط بل الاسند لا
على مذهب المص وهو ان الايجاب يستلزم العدم لكن
الثاني ظ فيكون محالا قوله اي عدم الفعل مط اي
عدم بالنوع ولزومه للايجاب ظ والا يلزم التخلف مط
ولا يسمع التوقف على شرط بل لا فعل فيلغو مقدمات
الشارح تم بحاج الثاني بان لزوم القدم بجميع الاجزاء

يحب

الطوم المطوكاسياتي في قوله فان قيل قوله ذلك التوقف الى قوله يستلزم اقول قوله يستلزم خبر لقوله ذلك التوقف و قوله لمخالفته مع قوله وامكان استلزام الخ للنص سند لقوله ممنوعا وحاصل الكلام لنم ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث العقل ممنوعا بناء على ان الحدوث المذكور لما كان محالا لجواز ان لا يتوقف الحادث لذلك الحدوث على شرط حادث غايته انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان استلزام الخ الذي هو الحدوث المذكور للنص الذي هو التخلف فلا يستلزم التوقف نقض في نفسه لانه يستلزم لعدم الشرط على نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث بالنوع لا لجوازه ان جعلنا الكلام اعتراضا على الدليل صار الجزء الثاني في الكلام خارجا عن قانون المناظرة اذ التوقف المذكور غير لازم في العقل الاستيناف وانطاله غير مضر بالمستدل بل ينفعه فان المستدل ادعى لصدد ابطاله بلزوم التسلسل فالاوجه ان يجعل الكلام نقضا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو المالي وان كان لزومه لمعدومه ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة غير تام لكن نقض في نفسه من جهة لزوم الدور كما هو نقض من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل من جهة ونقض له من جهة اخرى وان كان سوق العبارة خلاف ذلك فتامل

وفيه كلام آخر يتعلق بمخالفته هذا الحدوث سابق الحدوث النوعي فتوقف يستلزم لعدم الشرط على نفسه بان استلزام لعدم الشرط على نفسه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او ما هو اعم وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا قوله وانه التخلف عن الموجب التام فدليل انه خارج عن قانون المناظرة اذ يجرد قبول المخالفة المعدم في دليل التخلف ثم دليل المستدل فهذا البحث لا يضر بالمستدل اذ كلامه على تقدير امكان المعدوم تنزلا واستظهارا وهذا انما يرد على المنع والسند المذكور سابقا في حاشية التوقف قوله لا لزم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ان يكفي في بيان استحالة الحدوث على تقدير الموجب الايجاب بالمعنى المذكور لزوم التخلف وهو ظ فلا حاجة في تتميم الدليل الى اعتبار توقفه على شرط حادث واستلزام التسلسل اخر يلتبس به المط قوله يلزم قدم العقل المطلق من حدوثه لانه على هذا الاخ يشترط اجزاء الزمان او الاستمرار الموهوم قبل الزمان من شرطها وهو انه من جملة الافعال فيلزم قدم العقل المطلق من حدوثه وهو عرف قوله وذلك كاف اي كاف في بيان استلزام الايجاب للعدم في الجملة ولو بالنوع وهو الذي عبر عنه بعدم العقل المطلق اذ لو لم يكن قدمها اصلا

لزم التخلف قطعا وان لم يستلزم بدونه قدم مقدر كما اشار
قدم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام التوقف للزوم العدم
في الجملة وفي مظنة سؤال فان قيل فلذا ذكره واجاب عنه
قوله متعاقبة المراد بالتعاقب اعم من ان يكون الشرط
السابق التقدم في حدوث الشرط اللاحق وهكذا او كان
شرط السابق باقيا مع شرط اللاحق مع التقدم والتاخر في
الحدوث بل انما يطلق تعاقب الشرط حقيقة على الثاني ومجازا
على الاول لانها متعاقبة حقيقة ولا يخفى انه على هذا التفسير
يلزم قدم الفعل المطلق في حدوثه وهو الذي
في الحاشية وعلى هذا ينحصر صورة اجتماع الشروط
في حدوث الشروط متعاقبا ان لا يكون لها بقاء بالعدم وتاخر في الحدوث
ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم تخلف الحكم عن العلة التامة
سواء كانت الشروط مجتمعة في الازل او في لا يزال الا ان
في الصورة الثانية يلزم تخلف الشروط عن علتها ثم لا يخفى
ان صورة اجتماع الشروط في الازل خلاف المفروض
اذ الكلام في صورة الشروط الحادثة مع حدوث العالم
فتأمل قوله يلزم قدمه بالشخص او العدم بجميع الاجزاء و
على التقديرين لا يمكن ان نفي لو كان حادثا بالشخص او بالجزء
لزم التخلف لاحتمال توقفه على شرط حادث فلا يلزم التخلف

فلابد

فلابد في اثبات المطلوب من اعتبار التوقف ولهذا قال
الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب وابطل التوقف بلزوم التسلسل
لو كان الاثر حادثا بالنوع والموثر موجبا لزم التخلف
مطلقا قوله او العدم بجميع الاجزاء فيكون بعضه
محدوث في الجملة ولو بجزء ولا يلزم منه التخلف صريحا
خلاف الحدوث من جميع الوجوه قوله اذ قد سبق استحالة
قدم العالم حاصله انه اذا ثبت ان الايجاب يستلزم
قدم ما ولو كان قدما بالنوع وثبت فيما سبق استحالة
العدم باي وجه كان ثبت استحالة الايجاب فلا حاجة
لما في بيان استحالة الايجاب الى اثبات استلزامه لقدم
العالم بالشخص او بالجزء فبيان هذا الاستلزام مستدرك
قوله معنى قول المص الخ هذا على التقدير الثاني اعني قوله
والنص الدليل العقلي قائم قوله وهذا الاساس كون كل
المعلولات صادرة عنها لانها اشرف من الجواهر ولانه الاعراض
المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على راي
المعتزلة قوله المناسب ان نفي الامكان اه لا يخفى
ان هذا الامكان مما قال به الحكيم ايضا ولعل هو الاتصاف
بالمعنى الذي ذكره المحشي انه فيه الحكمون كما عرفت سابقا

بل على ما ذكره هو وقوع انفكاك العالم عن الله تعالى بحيث
يصدق الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر
ان قول الشارح فالاولى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر الى آخره على ما هو المتبادر منه انما يدل على ان معنى
الاختيار بهذا المعنى غير مناسب لمذهب الفلاسفة كما
حققه المحشي وتفصيل الكلام ان هذا الدليل على ما
قرره الشارح ليس منافيا للاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي
انه مختار المص فان الدليل المذكور انما يقتضي كون الصانع
بالنظر الى الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا القدر موضع
الخلاف بين المص والحكماء بل متفق عليه بين الفريقين
نعم لو دل دليل على دوام وجوب الصانع وازليته لكان
منافيا للاختيار المص بزعم المحشي ومقابلا لمذهبه و
هذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال اختيار
الاشعرية بحيث الخ ولا يلايم الجواب المذكور لمذهبهم
فانهم يقولون وجوب الصانع مطلقا فخطأ ان يقول الحكم
هذا اشارة الى رد توهم الحصر باعتبار الوجوب المذكور
فوق انه لا ينافي الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف
في دفع الحصر وليس فيه زيادة تحقيق قوله فالاولى بهذا
المقام اراد تحقيق ساف المحقق ان التخلف الخ هو

التخلف

التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذكره الشارح ابطال الاختيار لم
تحقق العلة التامة في الازل بدون معلوله هو التخلف عن ذات العلة
واستحالته والدليل انما يفيد الاول دون الثاني كما لا يخفى على المتأمل
قوله جائز عند الحكماء كعدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم
دورة من الحركة على دورة اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الحركة و
الزمان كما ذكرنا من اجزاء العلة التامة وقالوا انها معدات قوله فانه
يدل على انه اعتقاد مذهب المص سعو ان كلام الشارح لا يدل على
ما فهمه المحشي فتأمل وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد
حدوث الارادة عند المص بما في العبارة مشعرة بالحدوث لا لازم الشارح
والحق ان الشارح بريء مما نسبه المحشي اليه كما سبق ان انه يقتضي
قوله والظاهر المراد بالامتناع الامتناع بالغير نص على
القول بالوجوب بسبب العلم بالاصلح فانه وجوب بالغير قطعا ان
قلنا ان الاصلح واجب ويظهر من هذا الكلام انه جوز ان يراد
الامتناع بالذات في عدد ذلك الوجوب وهو بعيد قوله فتامل ز
يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر انه لا يجيء ايضا ... لا
النص لا كما ذهب اليه الحكماء من معنى الايجاب الذي خالف المص
بزعم المحشي اعني الوجوب الدائم ولا المفصلة فانه لا ارتباط بدوام
الوجوب وعدمه بل انما هو شبهة في نفي الاختيار بمعنى المحشي الذي
لا يقول به المتكلم الصانع ... ما ذكره الخ فظهر ان الجواب المذكور و

السؤال كلها غير مناسبين لمحل الخلاف بين المص والحكماء وعلى ما أورده
المحشي والمحقق عليه الخوض فيه فتأمل والجواب ان كلام المص ليس اشارة الى
جواب هذا الايراد لا اصلا ولعله اشارة الى ما ذكره المحشي في الحاشية
الآتية قوله نعم يختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
من الفعل في ما في الحال لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على محملين الاول
انا لا نعني بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي
التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان آخر وان لم يتمكن
في كل زمان على الطرف الآخر وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام
الشارح عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر
الفساد اذ لا شك ان القدرة انما تعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد
وان القادر على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه
لا دخل فيه لاختيار سوى العدم بل كلام الشارح على السؤال في هذا
والظهور فساده اعرض عنه المحشي والثاني ما حمل عليه المحشي وهو انه
يختار ان القدرة في حال العدم ولكن معناها التمكن على الفعل
والترك بالنسبة الى زمان واحد وهو ما في الحال فما ورد انما يعطي
الكلام الى ما في الحال فظهر ان كلام المص على المعتبر لا انه
لدفع هذه الشبهة فتأمل قوله اي القدرة الحادثة اي قدرة
العبد فانه لا خلاف في ان قدرته انما هي قبل الفعل ولعل قدرته حادثة مع
الفعل يزعم الاشعري واللازم قدم العالم او حدوث قدرته تعالى كما

يظهر

يظهر من كلام الشارح في الكتب المعتبرة انه تعالى وادعى
انه لا خلاف في قدرته تعالى وقت ان يحمل كلام المص على هذه المسئلة
في هذا المبحث ردا على الاشعري كما حمله المحشي غير مناسب مع تكرار ذكره
تعالى فتأمل قوله بان تكليف الكافر في الحال بالايمان الا
في ما في الحال اقول هذا الالزام ان يجري التكليف ليس بايقاع الفعل
وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل
آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كونه في هذا الآن وبايع
ساعة الى الآن الآخر ولا يخفى انه لو رد المحشي هذا الكلام لهذا الا
مر دليلهم لرد ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر من قبل
الاشعري بان التكليف يتعلق بالمقدور بالفعل مع كونه مقدورا
لا في حال فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا
بان يجعله موجودا بدل كونه معدوما وهذا الامكان كاف
في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل ان للاشعري ان
يقول انه لا يلزم ان التكليف يقتضي تعلق القدرة بل يكفي
امكانه وهو ممكن في حال العدم وان لم يمكن بشرط العدم
وهذا قريب مما ذكره بقوله ويمكن دفع هذا الايراد في الكلام
قوله واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ما في الحال الى آن حاصل
انه لزم اجتماع عدم القدرة والتكليف لان حصول الفعل لا قدرة
ومع الفعل لا تكليف وان كانت القدرة باقية واجاب

اولا بالتزام عدم اجتماعهما وانه غير صحيح فيمكن ان يكون التكليف قبل
الفعل والقدرة مع الفعل ولا يستدعي التكليف ايضا وهذا
وبناء يمنع ان لا تكليف مع الفعل لان ذلك ليس تحصيل
الحاصل المحال قوله ويمكن دفع هذا الايراد لا يخفى ان هذا دفع
للايراد بتغيير الجواب المذكور اولا اذ لا اختصاص لهذا الكلام
بالزمان الماضي ولا احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بالنوع
الاتيان في الحال على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل
قوله لم يجعلوا الا مع الفعل ولذا قال الاشعري انها لا تتعلق
الا بالطرف الواحد وان القدرة المتعلقة بكل طرف مغايرة
للقدرة المتعلقة بالطرف الاخر والالزم وقوع الطرفين
فافهم ولا يتوهم ان هذا الكلام مناف للقول بان القادر من
يصح الفعل والترك منه في آن واحد بدلا اذ في حال حصول
احد الطرفين والتعلق بالقدرة المتساوية يمكن حصول
الطرف الاخر وتعلق القدرة المتساوية بدلا عن ذلك الطرف
وذلك كاف قوله فهذا رد على الاشعرية في قولهم آه لا
يخفى ان الاشعرية لا يقولون بهذا في قدرة الله تعالى بل القدرة الحادثة من
العبد فالرد عليهم في بحث قدرة الله تعالى غير مناسب فالاولى ان
يجعله تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل تحقيقا فتامل قوله
قد اشار الى ان ليس شرط كون اسماء الفعل المناسبة في العبارة

ان لو ليس شرط كون الترك متعلق القدرة كون الترك فعل الضد
فان اسماء الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة فان الاسماء
لا تقع في ان الا انها كيف حاله بل انما تقع في تعلق القدرة
بالترك والعدم وبذكر الاسماء لا يرتفع الاسماء قوله
فان اسماء الفعل يصح ان يكون متعلق القدرة لا يخفى ان هذه
الشبهة لا خصوصية لها بالقدرة والاختيار المستلزمة
لحدوث العالم الذي قاله المتكلمون على ما قرره المحشي بل لا خصوصية
لها بالقدرة الالهية وانما هي شبهة لنفي القدرة مطلقا لحسن لو تمت
لدلت على نفي القدرة الذي قال به الحكماء ايضا اي صحة الفعل والترك
بالنظر الى الذات فانه يجري فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه
متعلقا للقدرة وايضا الجواب الحادث بقدرة الله تعالى عدمها
ازلي بزعم الحكماء ايضا فيلزم ان لا يكون مقدورا لله تعالى بالنظر
الى ذاته تعالى بالمعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الاحتمال مبني على
ان مناط قول المستدل انه لا شيء من الازلي باثر للقادر على
انه لو كان اثرا لزم تحصيل الحاصل اذ كل ما هو ازلي حاصل ازلا
باثر القدرة على ما حمله المحشي فاحات عنه بان باثرها هو الاستمرار
واما اذا كان مناطه على ما هو المشهور بين المتكلمين من ان
اثر القدرة يجب ان يكون حادثا فهو الزام على المتكلمين فلا يرد
منه على الحكماء فتامل والحاصل ان هذه الشبهة لو تمت لدلت على

بع القدره لكل المعلس وبالنسبه الى اثر فادر احد فعامل
قوله اشاره الى رد الدليلين آه اي الدليلين على ان العدم ليس
مقدورا اما بالنسبه الى الدليل الاول فبطريق الاشاره والايماء
وبالنسبه الى الدليل الثاني فبطريق التصريح والغرض الاصلي
من هذه الحاشيه تصحيح الاول فانه بعد عن عباره المصنف فقابل
المصنف لو اراد بقدره هو عمومه العله فيستلزم عمومه الصغر
اقول القدره قد يطلق على قوه يتمكن بها الموثر من التاثير في الايجاد
مع القصد والشعور فان صحت الهيا الاراده اثرو الافعال
ولا خلاف بين العقلا من الحكيم وغيره في ثبوت القدره بهذا
المعنى في الجمله للواجب الوجود تعالى وهي لا يتاتى الا ... حكما والا
بالجمع بينهما فان كان الغرض من هذه المسئله بيان عموم
هذا المعنى للواجب الوجود بالنسبه الى كل الممكنات الذاتيه فهو
مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره الشارح من ان الامكان
عله للمقدوريه والامكان عام فالمقدوريه عامه لظهور
ضعفه لا لما اورده الشارح كما سيعرف بل لانه يرد عليه انه
لا خصوصيه لهذا الدليل للعموم قدره الله بل يلزم الدليل على
عموم قدره كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل
الفاعلين على السويه فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبه الى كل
احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصيه العموم بالواجب والتحقيق

ان

ان المقدوريه التي هي من صفات الفاعل هي امر بين الفاعل
والمفعول وكما انه لا بد لحصولها من عدم اباء المعلول
عن الوجود ورفع المانع من قبله عن تعلق القدره كذلك
لا بد لها من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوه يتمكن بها
من التاثير والا لكان كل ممكن يمكن صدوره من كل احد و
هذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني كون هذا المتمكن
الصدور ليس لازما له بل يكون لزومه بسبب الاراده والا ل
وان كان مصححا للمعنى الاول لكن نسبته متساويه الى كل
الفاعلين فلا يكفي لحدوث المصحح بل لحصول الامرين المذكوران ن
حصلت المقدوريه والقادريه والا فلا وربما كانت
تلك القوه حاصله بالنسبه الى بعض الممكنات دون البعض
كما نرى من انفسنا بالنسبه الى بعض الافعال دون بعضها
مع تساوي الكل في المصحح الذي هو الامكان الذاتي فلا
يستلزم الامكان في الموصوف القوه المذكوره في
الفاعل الى ذكرنا انه مشترك بين الموجب والمختار و
اعتراض الشارح بعد تسليم ما سيعناه باعتبار المشرك
الثاني ودفعه ما ذكره المحشي رحمه الله من تعميم المقدوريه
بالنسبه الى الواجب من انه بلا واسطه او بواسطه و
ان الامكان عله الاحتياج الى تاثير الواجب وبالتاثير الواجب

[illegible] المقدوريه [illegible] بالمعنى [illegible] الامكان [illegible] معه العدم ١٢

لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا يتوقف على ان الدليل
المشهور الذي يستعمله الشيخ قد يرد اعتراضه وقد يطلق
القدرة على المعنى الاخص الذي قاله المليون على ما حققه
الشارح ولا يشك في انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات
الذاتية يرد النقض على الدليل المذكور مع ما ذكرناه ما اورده
الشيخ عليه ولذلك خص الجواب بالنسبة الى ما هو مقدور العبد
وعمم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وح وان تم الكلام
لكن الظاهر ان الغرض هو التعميم بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية
بلا واسطة ثم اقول لو فرضنا المسئلة على ما هو المشهور يمكن
حملها على ان المراد بالعلة دليل احسان الواجب وهو الحدوث
فالمراد انه لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى كل افعاله
يكون احسانه ايضا عاما بالنسبة الى كل افعاله والحاصل انه
لا يكون الغرض تعميم القدرة المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات
بل يكون الغرض ان صدور كل افعاله انما هو بالاحسان ولا
الايجاب بالنسبة الى المعنى الخاص ولا شك في صحة هذا الكلام
وان كان دليل الحدوث بالنسبة الى المسئلة المشهورة كما ان ما حمله
الشارح النقض كذلك فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكرناه بناء على ما حققه
الشارح من معنى الاحسان واما على ما حققناه فالمسئلة هي
الاولى لا كما هو المشهور قوله اذ الشيء الذي لم يتصف بامكان

الصدور

الصدور عن الغير لا يخفى ان المقصود بيان كون الامكان المذكور
علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة
اي القدرة ولا يخفى ان قوله اذ ما لم يتصف به لم يتصف
بالمقصور عن هذا البيان او استلزام العدم للعدم حاصل
في العلل الناقصة ايضا بالنسبة الى المعلول فينافي والحق
تغيير الكلام لظهور المنافي فالكلام في قوة انه اذا لم
يتصف به لم يتصف بها واذا اتصف به اتصف
بها فكان علة مستقلة قوله واما قدرته على الاطلاق
اي سواء كان مقرونا بجميع شرائط التاثير او لا قوله
جميع ما هو ممكن سواء كان موافقا للنظام الاعلى او لا قوله
الامكان علة الحاجة الى المؤثر اي المؤثر الواجب الوجود و
ان كان بالواسطة فتأمل قوله والتاثير لا امكان له
اي تاثير المؤثر الذي هو واجب الوجود بلا واسطة بشيء و
من الاثار او بواسطة لا امكان له في صورة الايجاب
لما علمت ان تاثيره ليس بالايجاب قوله علة للحاجة الى
المؤثر القادر اي الى المؤثر الذي دل الدليل على انه قادر
فان الشارح هذا بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان
المعدوم ليس بشيء واما هو فلم يحصل اقول الوجه هذا
البناء والحصر لزوم ان لا يتصور اصلا في نسبة الارادة

وتعلقها بالنسبة الى الممكنات فلا تتصور اصلا وتسميته الايجاد
بان توجد بعض الممكنات دون بعض بل لابد ان توجد
الجميع او لا توجد شيء اصلا وكذا ترد النقض بعموم قدرة
زيد وعمرو وغيرهما كما عرفت سابقا قوله لا فرق بين
المذهبين في ورود المنع الى آخره اقول لو كان بناء المذهب
على عدم تمايز المعدومات بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر
كلام الشارح بل صريحه يكون بين المذهبين فرق قطعا في ورود
المنع اذ لا مجال على هذا المذهب للقول بكون بعض مقدورا
دون بعض بل لا يتصور حدوث البعض والكل اذ لا تمايز
اصلا وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا
المشي بناء على الوجود الذهني وحمل المشي على ما ذهب اليه
الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم
بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم
تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن
الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين
ولا حاجة الى مذهب المعتزلة وهذا هو الذي يكون المحشي بصدد تصحيحه
كما سيعرف قوله اقول على قاعدتها لا يلزم الاضطرار

لا يتجه

لا يتجه ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال لا يجوز ان يقول
كذا الا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا والمعتزلة قائلون به
فلا نفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم
من قولهم اذ يكفي للمانع عدم منافاته قولهم بعمومه وان لم
يسلموا نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكم
لتم هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان يعرض المحشي دفع
الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق ومخصص الكلام
بما هو مقدور العبد بل غرضه رفع توهم ان قاعدة الاعتزال
والحكم منافية لعموم القدرة قوله هذا لا يوجب محذورا
صدور الحكم في الكلام فيه كالكلام في المحاسنة السابقة
على قاعدة الاعتزال قوله يمكن الزامهم بان الله تعالى
مبداه لا شيء وخيريتها غالبة لا يخفى ان هذا الجواب
وان كان دافعا لشبهة الثنوية في شان الاشعرية كما
من توهم وقوع الشر في العالم بان ما وقع للشر مما الكثير
لا الخير مادة شبهة عدم عموم القدرة المستنبط
من الشبهة المذكورة بان لو لما كان الله خيرا محضا
فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب والمساوي
الجواب بانه لشر واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ مدار
هذه الشبهة على انه لا يمكن صدورها عنه تعالى وعدم الوقوع

لا شيء في رفعه والظاهر ان غرض المعلم الثاني دفع توهم
الشبهة الناشئة من توهم وقوع احد الاقسام العقلية
المذكورة من غير ان رفع هذا الاشتباه والمحشي اعرض عنه
تعالى واما جواب الشارح في حسم مادة هذه الشبهة
بتمام ما ذكره المحشي فتمام بتفصيل المقدرة اي المقدرة
المسمّاة بشرائط الماهية وغيرها قوله يدل على علمه تعالى
الخ اما علمه بذاته فلان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلم
والعالم يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان
يعلم ذاته قوله فانه لا يظهر الا لاهل الكمال والذوق
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال
والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل الكمال والذوق
والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد قيل انه اشارة الى
يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات
اذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود
الحقيقي المجرد ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد
قيل انه اشارة الى انه يعلم صحة ما قال الصوفية من انه لا
موجود سوى الله تعالى والى هذه المقالة يظهر عموم علمه
تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته
على ذاته ظهر الكل على ذاته قوله باحد من الوجوه المذكورة

في

الخ بان يثبت اولا علمه تعالى بذاته ثم بواسطته بالاشياء او
يثبت اولا علمه مطلقا ثم يثبت منه علمه بجميع الاشياء قال
الشارح واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل
بالقصد والاختيار اقول ان ارادوا بالقصد والاختيار
هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت
قبل وان ارادوا بهما معنى القادرية المستلزمة لحدوث
العالم على ما حققه المحشي من انه مخصوص بالمليين وهو امكان
انفكاك العالم عنه تعالى فلا بد من بيان الكبرى اعني قوله ولا
يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود فاقول لعله هو الاول وعلى
بيان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه اما على طريقة المعتزلة فلانه
بدون العلم والارادة لو كان حادثا لزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح
للحدوث بعد العدم هو الداعي اي العلم بالنفع واذ لا شعور ولا قصد
فلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة فلان المصحح للحدوث بعد العدم
هو تعلق الارادة في آن الحدوث واذ لا شعور ولا قصد فلا
ارادة فالصحيح على الطريقين حدوث العالم بدون القصد و
العلم لكن يرد عليه ان العمدة في اثبات حدوث العالم الاجماع
وحجيته موقوفة على اثبات النبوة الموقوفة على علمه تعالى فلو
اثبت علمه بالحدوث لزم الدور فتامل قوله فما يتوهم ان هذا
هو العلم الخ بعضهم فهموا العلم اما انهوا العلم التفصيلي وقيل

الاتحاد وان نفوا بحسب اللفظ العلم المطلق فيلزم الاتحاد لظهور
ان العلم منحصر في العلم التفصيلي قوله كما ذهب اليه الشيخ في بحث
جواز ان يكون النظام على وجه الكمال في الواقع فوقه ولا يرد عليه
ما اورد عليه لان الشيخ لا يتوقف اثباتها على عموم علمه بل
على علمه بالمعرفة الحيثية المحضة ولا يتوقف اثبات العلم بها على
عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها خاصة باحكامها واتقانها اصلا
قوله فيكون الالتفات بها في بعض […] بها النظر المؤثر في
النظام راجع الى صفة العلم وامر نفسه الا الالتفات التي لا […] في
سهو وفي بعض […] بها نفس البسيط ويمكن ان يكون راجعا
الى العلم والقدرة بان يكون البحث عاما لهما كما لا يخفى من بعض عبارته
في هذه الحاشية قوله وجود المحسوس والمعقول اي وجود
المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول من حيث هو معقول
قوله وكان وجوده لمدرك نفس محسوسيته ومعقوليته
اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية جعلهما منحصر الوجود
للغير باي نحو كان وكذا العكس المذكور في قوله وكان وجوده
لغيره نفس محسوسيته ومعقوليته اي اي وجود كان هو المعقولية
والمحسوسية فلا […] ذلك بل ظاهر حاله وان اراد ان المعقولية
والمحسوسية يصدق عليهما انهما الوجود ان للغير وان نوعين من
الوجود للغير هما المعقولية والمحسوسية فلا دلالة فيه لما ظهر ان

ما قام

ما قام بغيره باي نحو كان معلوما للغير وما قام بنفسه كان معقولا
لنفسه اذ يمكن منع ان يكون ما قام بهذا النوع وان اراد ان الوجود
للمدرك من حيث انه مدرك نفس المعقولية وكذا العكس
فلا شك في صحته الا انه لا ينفع في […] اثبات ان ما قام
بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة اذ قبل اثبات انه عالم
كيف يسلم انه مدرك والحمل المطابق لا ينفع في المطالب
العلمية المطلوبة فيها المعنى فتامل قوله لم يصح ان يكون ما
وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود محتاجا الى الغير بان لم
[…] وهو المقارن للمادة او ما يكون حالا في غيره وان كان مجردا
كالصورة العقلية الكلية قوله وليس للهيولى وجود بالفعل
لانها ايضا ليس معقولا عن المادة بالقوة الا انه محض ذاته […] بالفعل
صورته بالفعل لا انه ليس موجودا في نفس الامر ولم […] يحكم
في نفس الامر كما توهم ان الحكم في حد ذاته ليس بموجود بل عدم
محض ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف
بالوجود بالفعل فان حاله ظاهر بل المراد انه ليس الوجود
مقتضى ذاته واذا كان هو موجودا في نفس الامر وان لم
يكن حصول هذا المعنى في ذاته فلا […] انه لا يمكن ظهوره بها و
انكشافها فتامل قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي الموجود بالفعل الذي هو متصف بهذا الوصف القائم

هو انه عرفا عم بالمعرظاهر لنفسه لا كل موجود بالفعل كذلك
حتى يرد النقض بالصورة الجسمية ولا كل ما هو موجود لذاته
ظاهر لنفسه حتى يلزم النقض بالهيولى **قوله** وتبيان ذلك
بين لعقول المستبصار ولم يتعلق تلك العبارة في هذه الحاشية
فقوله وقد عرفت ان في عبارته اى التنبيه في كتاب الاشارات
قوله ليس يعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى لا يحتاج
المقدمة الثانية الى الدليل بل لا بد من دليل لاثباتها ودليله قوله
لكن الى آخره **قوله** في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى
تجرد تجرده ما فيه انه يحتمل ان يحتاج الى تجريد آخر ولا يكفي تجرد
تجردها فالرد بذلك عن حاصر ان احد قوليه كالحال فيه ذا النفس
الناطقة والاعيان الشنوائية ولا يتم المط **قوله** فهو اذن
معقول بالفعل كان مراده تجردات القائمة بذاته فانها
معقولات فاقلها الذواتها واما الصور العقلية المجردة
فظاهر انه لا يتم هذا الكلام فيها **قوله** فهو عاقل لذاته لانه
مجرد بالفعل فهو عالم لذاته لانه لو لم يكن عالما لمعلوم ما داه اذ
هو الحاكم عن الحضور بعد ذاته الذي هو العلم فيلزم النقض لانه لا
يكون النفس معقولا بالفعل بل بالقوة وقد فرضناه بالفعل
هف ولا يخفى ما في هذا الكلام فانه خارج عن الطور المعتاد
من الاستدلال **قوله** وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ احد

في حد

في حد احد الطرفين عالما والآخر معلوما ولا شك انه في صورة
حصول المعلوم عند العالم نوضعها كان العلم حاصلا
قطعا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه الصورة وهو
ظ لكن يرد على هذا منع آخر لا يرد على المواقف وهو ان
دعوى حصول هذا المعنى في ذاته مع بالنسبة الى ذاته في مقام
الاثبات علم مع بذاته مصادرة وقد اشار بذلك في الحاشية
التي بعد الحاشية الآتية فتدبر فيه والظاهر ان النسبة ما
قصده في الحد اعتبار وصف العالمية والمعلومية بل
قصده حصول شيء عند شيء والا لكان الحد دوريا فتأمل
قوله اذ المقصد لكل منهما حاصل وهو حصول العلم
في صورة الحضور مع لو كان المقصود بيان حقيقة العلم
لا شوبه يكون لهذا المنع فائدة واذ ليس فليس بذلك
حيث اعتبار وصف العالمية والمعلومية في الحد وقد
عرفت فساده **قوله** واما ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فقد مر الكلام آه اقول يا من في كلام الشارح
حسنه بحثها في هذه المقدمة ان العلم بوجود العلة
يستلزم العلم بوجود معلول لخصوص بحال والعكس و
النظر المعاد الآخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط بهذا
المقام ولا ينفع فان الكلام في علم الواجب تعالى

الاسماء لا لكونها موجودة و الجواب ان مراده انهم يقولون
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما تفهم من موارد استعمالاتهم
ان تعقل العلة بتمام ماهيتها يستلزم تعقل لوازمها و انه
من جملة لوازمها فيستلزم تعقله كما يظهر من كلام بهمنيار
وغيره و هذا هو مراده لكن ما ذكره في المقصد الاول قوله
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي من حيث ان
الفاعل الذي هو صاحب شعور في نفسه له شعور بما صدر
عنه البتة بديهيه و الحاصل ان بعد ما ثبت انه تعالى فاعل جميع
الموجودات و انه عالم بذاته يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات
بطريقين الاول بدعوى ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
بان تعالى علم بذاته الذي علة لجميع الموجودات يستلزم العلم
بالمعلولات التي هي الموجودات و هذا هو التقرير الذي
ذكره الشارح و هذا التقرير لا خصوصية له بعلم الفاعل نفسه
بنفسه وغيره بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان
العالم به غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات و الطريق
الثاني ان تعالى فاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور
بما صدر عنه البتة بديهية و واجب الوجود تعالى لما كان
فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر عنه و هذا التقرير
من حيث كون العلم العلم بالعلة بل من حيث فاعليته وكونه ذا

شعور

شعور بنفسه و هذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به
تعالى فتدبر و مقصود المحشي الطريق الثاني و الاول الحكم به
ظاهرها مطابقة للثاني فتامل قوله خطر ببالك جوابه آه
الظاهر من سبحه الواضح انه يامل الجواب المجمل لا شبهة
بالقوة على الجواب انه لا يكفي في العلم الاجمالي بتمام جهة المحشي
من ان العلم الاجمالي هو هذا لا يكفي و القوة عليه كالقوة
على الكتابة و الحكم عليه من غير ان يباشر شيئا منها كما
يشعر به المصنف فان الظاهر من كلام بهمنيار انه جعل ذاته
تعالى محل الموجودات موجودة حقيقة وجوده في
محله للموجودات فانك في ذاته على ذاته تعالى انك في
الموجودات في محله كالجواب المجمل فان حضوره في الذهن
حضور للمفصل في محله فلا يكفي بمحض القوة و التمكن و
كما عبارة الفارابي فهو الكل في وحدة فتدبر قوله
فعلمه بالكل بعد العلم بذاته آه الظاهر ان المراد به العلم
الاجمالي و المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا
شك ان اعتبار كونه علما بعدا اعتبار الذات من حيث الذات
و يمكن ارادة العلم التفصيلي لكن لا يلائم اعادته بالنسبة
و ذكره علمه الخ فانه في العلم التفصيلي قطعا قوله و
ذكره علمه الخ بالكل هذا في العلم التفصيلي اما بتصور الاسماء

كما هو المشهور من الفارابي والشيخ او بحضورها كما زعم
غيرهما **قوله** وهو القوى الحساسة التي يشعر فيها صور
الجزئيات آه الظاهر ان النفوس المجردة الانسانية
وما فيها ليست داخلة تحت علمه في هذه المرتبة لانه
قد مر انه يشعر فيها الجزئيات المادية وكان غيرها
المرتبة الثانية وان لم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة
بعيد وكيف يكون ادون من القوى الحساسة مع ان بعضا
منها النفس ما يكون عندها من المرتبة الرابعة التي هي التعقل
المحض **قوله** لزم ان يكون جميع الحادثات الواجب آه
لان الجميع معلول له تعالى فعلمه بذاته يستلزم العلم بالجميع
فلزم العلم لان هذه العلوم التي معلولة له فلا بد من
علمه بالعلوم التي فيها او يتسلسل الى علم ليس معلولا
له فيكون عينه لان كل ما هو غيره كان معلولا له وكونه
عينه له باطل لان حضور المعلوم غير حضور العلم **قوله**
ولا يلزم المثل الافلاطونية اذ المثل الافلاطونية هي الصور
العلمية القائمة بذواتها لا الموجودات العينية **قوله**
ولا محذور في احتياج الواجب بالذات لانه لا يخل ليس
هذا احتياجا للواجب الى الوجود بالحقيقة بل انما هو لاجل بيان
كون هذه الصور محتاجة في الوجود الى ذلك المحل وان وجود

ر
فيها
علة

وجود

وجود في شيء آخر كالاعراض مثلا فاطلاق لفظ الاحتياج
نظرا الى الشايع بين عن ذلك **قوله** فاول ما صدر عنه الصور
لم يتصل بانه حاصلة في ذاته تعالى او واقعة بالفعل كما
هو مذهب افلاطون وعبارة بهمنيار يفيد الاول
كونه واجب الوجود بذاته هذه العبارة والاثنينية بينهما
لدفع توهم الاستكمال بهذه الصور **قوله** بل كماله
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم يعني ان هذه الصور
وان كانت موجودة فيه لا يأخذ الوجوه المذكورة المعقولة
لكن كماله تعالى لا من حيث وجودها فيه بل من حيث انه مصدر لها
وعالميته تعالى انما هي بهذه الصدور لا الوجود فيه لانه
وان كان وجودها فيه واقعا الا انه بنحو الانحاء المذكورة
بعرضه ليس بنحو الوجود له او فيه مطلقا اذ صرح انه اعراض
موجودة فيه بل عرضه ان عالميته وكماله ليس من هذه
الحيثية بل من حيث الصدور **قوله** وليس هو عالم
لان له تلك الصور آه وان كان له تلك الصور لكن العالمية
ليس لاجل كونها فيه بل لاجل كونها منه **قوله** فان جميع
الموجودات العينية اشارتها الى ان الصور المذكورة ايضا
على هذا المذهب ليس مسبوقا بالعلم المغاير لها الموجودات
العينية في هذا المذهب مسبوق بالعلم المغاير **قوله**

بالنسبة الى الجوهر الفرد اه وكانه هذا في نظره لحضره من نوع الا [حسًا]
بالنسبة الى الصور التي ليست موجودات عينية حيث لا يكونوا
مشهودة بالعلم المغاير كما في المذهب الاول **قوله** الا انه [اشارة]
يمكن ان يكون الاشارة في قوله والمغاير اعتباري كما قاله
المحشي السابق في بيان العلم الاجمالي ان في الشهود العلم الكمالي
كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات علما ومعلوما و
المغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار ويمكن ان يكون
الاشارة في قوله ولا يستبعد عن العلم صورا مغايرة للمعلوما
لان العلم الذي هو عين المعلوم لا يكون متعددا ولا بد من العلم
المقدم على الكل فهو العلم الاجمالي حسب تعدد الصور لكن هذا انما
يناسب ما يستعمل عن المصنف ان وجود العقل مثلا
من حيث علم به مقدم عليه من حيث هو معلول له وانه لا
يثبت العلم المقدم عليه سوى ذلك فتدبر **قوله** وعلى هذا
سائرها باعتبارين اي اطلاق الكلام على الاول والثاني
باعتبارين فان الاول باعتبار حصول الحكم والثاني
باعتبار حصول المحكي عنه وكذا الحال في العالم **قوله**
فهو باعتبار الاول اي علمه بالغير باعتبار الاول اذ لا يصح
العلم بالغير في حد ذاته الا بعد الحكم لا علمه بذاته فانه يصح
بالاعتبار الثاني **قوله** والعلم بذلك الاعتبار يتكثر اه

اذ لا يصح

اذ لا يصح انحصار العلم بالغير بدون صورة زائدة عينية او خارجية
ولا يكون هذا العلم ذاتيا للعالم اي ثابتا في ذات العالم بدون
اعتبار الغير وحصوله **قوله** وكذا المغايرة بين العلم والمعلوم
في علمه اه وكذا المغايرة بين العالم في علمه تعالى الاجمالي المقدم
على ايجاد المقدم على ايجاد الممكنات اعتباري ويكون جوابا
عن السؤال بان العالم بالشيء علمه المعلوم والعلم هو بعينه
الانكشاف فلا يصح الحكم بانه عينه والجواب ان المغايرة
الاعتبارية كافية في ذلك **قوله** للمعلومات بالذات التي
هي الموجودات اي المعلومات بالحضور احترز به عن المعلوم
بالشبح كما في علم الواجب بذي الصورة بسبب حصول
الصورة في الجوهر الاول مثلا فان العلم في الصورة المذكورة
مغاير للمعلوم بالذات لا بالاعتبار **قال** المصنف قلنا
من حيث نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها
وبين العالم اقول ان كان مراده انهما متحدان في صورة
اتحاد العالم والمعلوم فهو فقط لان احد الطرفين في [المسند]
المذكورين من صفة العلم على تقديره والطرف الاخر في
احدهما العالم وفي الاخر المعلوم فاذا اتحدا فكيف
يحصل التنسيق لان مناط تغاير النسبتين تغاير
الطرفين ولو في المحل ولو قلت بكفاية المغايرة الاعتبارية

فهو مناط الجواب الذي ذكر بعد التسليم فلعوناه في الكلام
وان كان مراده انهما منعكسان في صورة تغاير العالم والمعلوم
فلا نسلم فما يخرج منه لان الكلام في صورة اتحاد العالم و
المعلوم كما في علم النفس بذاته فقد شرع للاعتراض انه يرد على
قوله واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي كنسبة النسبة
الاول من بين المذكورين المعتبرة بالتعريف بينهما كان
اعتبار النسبة سواء كان بالعرض او بالذات يقتضي تغاير
الطرفين في الجملة فيستلزم تغاير العالم والمعلوم البتة
فلا يتم هذا الكلام اصلا الا ان يحدث كفاية التغاير الاعتباري
فظهر ان الجواب ما ذكره المص وكان ما في الكلام لغوا
محضا ولا يمكن منع وجوب التغاير بالكلية بالاعتبار
كما فعله الشارح قبل التسليم مع اعتراضه في اثناء الكلام
بخلافه نعم يمكن نقض الدليل بعلمنا بانفسنا والحل ما ذكره
المص قوله فاشار الى هذين القولين القول الاول هو
ما ذكره بقوله الحاصل كما لا يحتاج الى آخره والقول الثاني هو
ما ذكره بقوله ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية
قوله اشد بايهم الى اقول الاشدية على هذا المعنى يكون
وصفا للحصول بحال متعلقه اي هذا الحصول بايهم في
الانكشاف واشد من بايهم ذلك وهذا الانكشاف كون نفس

الآخر هو

هذا

هذا الحصول اشد في كونه حصولا لغيره من ذلك اذ ربما
يكون الشيء اضعف من غيره من جهة مع انه بايهم في حصول
امر اشد من بايهم ذلك الغير في حصول ذلك الامر
لمناسبة خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشدية وصفا
للحصول نفسه وهذا اظهر المعنيان فتامل قوله
كما في ادراك الانسان الطار يكون مثالا للمثبت بان
يكون مثالا للحصول عند المدرك فان الصور الخيالية و
الحسية حاضرة عند النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا
للمنفي فان الصور الخيالية والحسية لا يدرك الا بحصوله
في القوى في المراد بادراك النفس الانسانية ادراك
قوى النفس وهو بعيد فتدبر قوله ولا يخفى ان هذا
الارتباط فيه انه خارج عن القانون لان الصورة في هذا
المقام موجبة والمذكور سنده فكفيه الاحتمال قوله
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ليشكل هذا بالجزئيات
المادية المشكلة قبل حدوثها اذ لم يحصل هو بعد حتى يكون
حاضرا في سلسلة الموجودات الحاضرة ولم يوجد صورها في
الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول صورة
المشكل الا في آلة جزئية موجودة جسمانية فلا بد اما القول
بالاكتفاء بالعلم الاجمالي او بجواز حصول صورة المشكلة في .....

والنفوس الفلكية
بحصول صور المشكل في
العقلية قبل حدوثها نهـ

الحوادث **قوله** انما هو مسبوق بالعلم الاجمالي وعلى هذا
فما ذكره السائل في عبارة شرح الاشارات انه عين الصورة
الاولى والتغاير بينهما اعتباري كالتغاير بين ذات العلة و
العلم بعينها فالمراد ليس المقدم على الايجاد بل هو العلم
التفصيلي الذي مع الايجاد فتامل **قوله** كنسبة البناء الى
الصور البنائية سواء الوصف من بعض كلام الشيخ الاستشهاد
انه لا بد من العلم المقدم السابق وان العموم فالجواب فلا بد من تصحيح على عند
المصنف فصحح ما ذكره في المحصل **قوله** فان الغايات قطعا
نعم يعلم من حال الصورة البنائية بالنسبة الى البناء ما هو المحط
من علم واجب الوجود بالنسبة الى الكل الذي هو الغايات **قوله**
وانه فاعل فان مرادهم من ايجاد الموجود في تعريف
العلم الموجود الموجدة بنظر ما وقع في عباراتهم من ان المراد
من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا
افيد والظاهر انه اشارة الى ان مراد المصنف ان العلم التفصيلي
هو الموجود المنكشف والعلم الفعلي الذي صرحوا العموم بعد منه
وغيره واعتبر بالايجاد المنكشف هو العلم الاجمالي فلا منافاة
قوله زوال ذلك العلم آه اقول لا شك ان كلام الحوادث
المعبرة له اختصاص بزمان هو طرف وجوده فاذا
فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تكلمنا بهذا طرف لوجود

العلم هو

حادث

حادث معين فنقول انك ان تاملت وجدت هناك
معلومين احدهما كون هذا الجزء من الزمان ظرفا لهذا الحادث
وهو معنى جعلي لا يتغير بمضي الزمان وغيره فانه اذا كان
وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق دائما ان يوم
الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله في الحال
تعالى شانه الى غيره الخ لو كان عالما بالاشياء والاشخاص
الا بالانسان وشبهه والشبهة لا تنفي ثبوت مثل هذا
التغير وهو الذي ذكره المحشي ونقاه والثاني كون هذا الجزء
من الزمان هو الحاضر الآن عندنا مع هذا الحادث المخصوص
دون الذي قبله وبعده ولا شك في تغير هذا التغير و
العلم به في حقنا اذ بعد يوم الجمعة اذا فرضنا انه وقت
وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا الآن هو
الحادث المذكور مع يوم الجمعة اذ الحاضر الآن هو يوم السبت
مع ما فيه وكذا قبل يوم الجمعة وهذا ظاهر وعرض الشبهة
في تقرير الشبهة اثبات التغير في هذا التغير في حقه تعالى
التغير الاول ولا يحتمل توجيهه على ما ذكرنا في حقنا انه
لو اذا حضر يوم الجمعة مع دخول زيد الدار فيه مثلا
عنده ثم يحصل له بل الصح العلم بالمعلومين المذكورين كما
عرفت فاذا مضت الجمعة وصار يوم السبت فلا كلام

في الجزء الاول وانه لا يتغير واما الجزء الثاني وهو انه الآن
هو يوم الجمعة الذي دخل فيه زيد الدار ان كان باقيا لزم الجهل
لان الآن هو يوم السبت دون يوم الجمعة وان تغير لزم
التغير وهذا ظاهر فلا يندفع الا بالجوابين المذكورين في
الكتاب احدهما قبول التغير المذكور وانه تغير في الاضافات
كما في الجسم وتغير الاضافات ممكن والثاني ما نقل الشارح عن
الحكماء انه ليس العلم بانه الآن وكان وسيكون ليوم ولا
يستلزم الجهل بالتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث قطعا او
ما ذكرنا في تقرير الشبهة هو صريح كلام الشارح حيث قال علم
ان دخل زيد الدار الآن وعرضه الاشعار بالجزء الثاني و
لذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم الى
الجزء الاول وكان غرض المحشي من تقرير الجهل الذي ذكره بقوله
ويمكن تقرير الدليل الخ ما ذكرناه لكن ما قال انه يمكن حمل كلام
الشارح عليه بصرفه عن الظاهر محل نظر اذ لو كان هذا
هو مراد المحشي فهو الظاهر كلام الشارح دون ما حمله المحشي
كلامه عليه اولا واعترض عليه فتأمل وقد يتوهم انه يرد
على المحشي انه كيف يقول بانه لا يتحقق الزوال المذكور في الحوادث
الموجودة وقد قال ان علمه بها حضوري ولا يخفى انه
زوال الحضور بعد مضي الزمان والعدام فانه اقول وجه

الموهم

الموهم بركيك مسلمين وما سيه انه تغير علمه تعالى وكيفيه
علمه بالمعدوما وقد صح سابقا كيفية علمه بالمعدوما نظرى
حضور صور ما في الجواهر المجرده او بنحو آخر والحاصل
ان ذلك مقام آخر وقد سبق الكلام فيها في لزوم التغير
سواء كان العلم حصوليا او حضوريا فتأمل قوله
لان ذلك العلم اي العلم بالحدوث في الآن الثاني او على الاطلاق
قوله لا يستلزم الزوال المذكور اي المذكور اولا الحاصل
وهو ان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المعدوم
او في شيء من الازمنة قوله ولا عدم البقاء اي بقائه
في الدار في الآن الذي هو قوله ويمكن حمل عبارة الشارح
على هذا التقرير بان يحرر وجوب زيد في الدار حرفي لم يحضر
عنده تعالى في آن حصوله في الدار فان حضر عنده في ثاني
الحال لزم التغير في علمه تعالى وان لم يحضر لزم الجهل فيكون مراده
من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الآن الاول
وانتقاله الى الحضور واراد بالبقاء بقاء عدم حضور
الحدوث مثلا الى الآن الثاني وهو جهل تعالى عنه قوله و
في هذا الانكشاف وكونه مقتضى كلام الشيخ في ان الانكشاف
الموجودات مطلقا حضوري يلزم كونه في الانكشاف بها على نحو
الحصول والانطباع مع اثبات الانكشاف على نحو العقل

ولهذا قال هذا مما يحتاج الى لطف قريحة **قوله** ومما يتعلق
بهذا البحث ان جماعة من متعصبي العلامة الخ هذا مما يتعرض
عليه المحرر ان المحقق الدواني وصدر المدققين **قوله**
وبالجملة فهذا الحسبان عندهم اه اشارة الى ما ذكره المحقق
الدواني في حاشية القديمة على مبحث المحصور حيث قال
في مبحث تعلق العلم بالجزئيات ان هذا الامر في الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علمه تعالى
بالجزئيات اي وعرضه من جهة المادية انه لو لم يكن ماديا
يلزم عدم علمه تعالى على الحكماء وان لم يكن له مهية كلية الا كما
حسبه المتأخرون بناء على ما حرره هذا المحقق كما يظهر من
آخر كلامه في تلك الحاشية من انه يجوز ادراك المجرد للمجرد من
حيث هو جزئي والاحساس انما هو طريق ادراك الجزئيات
المادية فاذا فرض ان هذا المبحث محصور بزعم المتأخر في المجرد
لا يلزم عدم علمه تعالى على زعم الحكماء وقولهم بعلم الجزئيات على
الوجه الكلي لئلا يلزم ان الاحساس منحصر عندهم بالجزئيات
المادية فلذلك قال ان هذا الامر ادق حيث يلزم عدم
علمه تعالى على الحكماء فتامل **قوله** ينفون حصول صورة
الجزئيات اي من حيث هو جزئي وهو كونه محسوسا في الحقيقة

ثم نفوا

ثم نفوا عن المجردات احساس الماديات لا ادراكها على
زعم هذا الموضع **قوله** فهو مدرك له بنحو التعقل
قال صدر الحكماء في حواشي التجريد مثلا اذا علمت
لمخاطبك ما علمته بالحس او قلت مثلا قطرة ماء
مقدرة بالمقدار الكذائي في الاناء الفلاني الى غير ذلك
حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات
التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك
للقطرة المذكورة بجميع المشخصات وتصور مخاطبك لا
يمتنع عنهما مع ان المتصور واحد **قوله** وذلك انما
يكون بالاطلاع الحضوري اه اذ في الحصولي لا بد
ان يكون المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما
غير المعلوم بالذات للاخر لامتناع حصول صورة
واحدة لكل منهما بل لا بد من التعدد قطعا **قوله** ومنعه
مكابرة ليس كذلك لجواز تعدد الحضور بالاعتبار
فربما يكون للمادي مثلا حضور عند المادي يكون
بحسبه جزئيا عنده مع امتناع هذا الحضور عند
المجرد وحضور آخر عند المجرد يكون بحسبه كليا
كما في الصورة فافهم **قوله** وهذا الاحتمال مع ما
فيه كان مراده انه يلزم كون المعلوم بالذات اي

الصورة الحاصلة لا حد بها مغايرة للمعلوم في الهوية
وهو خلاف المذهب المشهور من ان العلم عين المعلوم
بالحقيقة والذات قوله لا دخل له في تصحيح الجواب لان
علمه بها يكون على هذا بالصورة المعدومة على الاتحاد الذي
لا يستلزم التغير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء
باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير والغرض من
الجواب المذكور تصحيح علمه المذكور بنحو لا يعزب عنه شيء
اصلا ولا يلزم التغير قوله وبالجملة ان يكون الشخص
المذكور آه اي الشخصي الذي يكون معلوما للعالم
مع الاصالة بحسب الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما
بالذات وللآخر بالعرض وذلك قسمان في بادي النظر
احدهما ان يكون فرض الحركة بالنسبة الى ما هو معلوم
له بالذات وعدم الحركة بالنسبة الى ما هو معلوم له
بالعرض والثاني ان يكون بالعكس وبالنظر الثاني اي
بعد التأمل يظهر بطلان القسم الاول لظهور امتناع
كلية الشخص المعلوم بالعلم الحصولي من حيث هو كذلك
مع جزئية الصورة الحاصلة منه والقسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في انه لا يصلح لتوجيه كلامهم لانه على
هذا الاحتمال ايضا يكون علمه بها بالصورة فيعزب عنه

الوجود

الموجودات العينية باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير
قوله والفلاسفة يتحاشون عن ذلك آه تحاشيهم
انما هو عن لزوم التغير والتبدل لا افادتهم لا ليتغير في
الاضافات قوله ورد عليه بما ورد على احتمال الشق
الاول اي عدم علمه بالموجودات العينية من حيث انها
موجودات عينية وهذا الكفر بزعمه قوله لا دخل له فيما
حكم العقل لان الكلام في العلم باعتبار الوجود العيني
وبزعم المحشي لا يسمع ما ذكرتم وقد عرفت فساده
قوله اي بعلم جميع الجزئيات بالكلية لا انحصار بما ثبت
لكلام منحصر على الوجه الذي يؤول به المحشي لدفع اعتراض
السيد هو ما حمله المحشي عليه وان كان المناسب بظاهر
الكلام ما حمله بعض الفضلاء ولهذا حمله المحشي على ما حمل
فتأمل قوله لا الحكم بالعدم على شيء فرد ذلك عدم بعض
هذا اصلح في المكان لانه قار الذات وليس حال الزمان
وما ينطبق عليه من الحوادث كحال المكان وما فيه فان
الزمان ليس قار الذات وكذا الحوادث المنطبقة عليه
الزمان قوله اذا المراد بالحصول حصول امر في نفسه
العينية آه هذا دليل على انه لا يتصور الحصول بالنسبة اليه
واما العينية فلانه لا يتصور بالنسبة الى الحقيقة المطلقة

المشعر بمجموع الازمنة فالمراد بالغيبة الغيبة المطلقة
نظرا الى الحصول في توجيه كلام المص **قوله** لا انه ليس
زمانيا اي ليس له زمان يختص هو به حتى يقال ليس هو في
غيره من الازمنة **قوله** غير مختص باحد من الازمنة بل هو
هو موجود في جميعها الا بمعنى انه لا يعتبر الزمان كما هو الظ
من العبارة **قوله** في ان وجوده اي وجوده هو اي المخصوص صفته
اذ قد عرفت انه لا يكون وجوده مخصوصا بزمان يختص
يكون هو معدوما في غيره هو عن ذلك **قوله** والمص انه
هو منزه عن ان هو اي ليس يختص في حد بعض الازمنة قبل
وجود الواجب فلم يدرك الواجب حتى يكون ماضيا
بالنسبة اليه بهذا الجزء وكذا البعض الا يوجد بعد وجود
الواجب هو حتى يكون مستقبلا ولا يكون الزمان الذي
مع وجود الواجب مخصوصا به حتى يكون حالا لا ماضيا
ولا مستقبلا بل كل ذلك نط فان وجوده هو لا اول
له ولا بعد له بل ازلي ابدي ولا مضي ولا حال ولا استقبال
بهذا المعنى وان يوجد هذه المعاني الثلثة باعتبار بعض
الزمان لكن غرض المص هو الثلثة بالمعنى المذكور عن الواجب
لا بالمعنى المنوط بغير الزمان هذا مقصود المحشي ولا
يخفى بعده عن عبارة المص **قوله** انه هو يعلم الجزئيات بالكلية

لا على

لا يخفى التكلف في ما حمل كلام المص عليه والظ انه نقل
كلام الحكماء وعلى مذهبهم وبحسب فهمهم كما هو دابه وان لم
يكن موافقا لمذهبه والتحقيق الذي هو الحق عنده هو ما
اشار اليه بقوله ونحو الاضافات مثل واشار اليه
المص في آخر عبارته المنقولة من شرح الرسالة **قوله**
بحث من وجهين الاول انهم لا يجوزون التغير في العلم
المفصل الى ان الشيخ صرح في الشفا بانه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع
تغيرها عقلا زمانيا مخصصا **قوله** ولا يخفى بانه اي
لزوم عدم علمه هو بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجوداتها
العينية التي فيها التغير قطعا واما الكلام فيها **قوله**
الى تحقيق كلام المص اي بالتاويل الذي ذكره المحشي لكلام المص
فيكون المراد انه يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات والكلية جميع
باعتبار معلومية كل منهما وان كان تفاوت كيفية العلم
باعتبار التغير وعدم التغير ويشكل هذا بانه صرح بعض
المفصل بان هذا العلم بالجزئيات لا يعتبر اصلا كالعلم
بالكليات فكيف يرجع الى قول المص على ما حمله المحشي من انه
قائل للتغير الا ان يحمل قول بعض المفصل لا يعتبر اي ليس علمه
كعلم الممكنات المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون

ما هو مثلهم ولعدم شعر علمهم بعوارضهم قالوا بعض
الاشياء ثم لعدم علمهم بالمعلوم اشياء اخر والواجب الوجود
يعلم الكل فلا يعزب عن علمه **قوله** كان حضوريا باعتبار
الوجود العيني مخصصا لذلك الا ان فيه كون المعلوم باعتبار
الحضور زمانيا لا يوجب كون العلم به زمانيا وهذا من
العجائب **قوله** المختار ان وجود زيد وتكلم زيد بحضور وجود زيد
وتكلمه به فبطلان هذا لعدم اختصاص وجوده معه به
لا لعدم اختصاص التكلم به فالمراد انه ليس زمان يختص
تكلمه لعدم ان وجوده الخاص مخصوص به فلا بد من
ملاحظتهما معا وكذا العبارة الآتية **قوله** ولا يمكن
هذه الحصر فانه قال بحدوث العلم الزائد على الذات
من غير تحيز لانه قال بانه حضوري فيحدث بحدوث الممكنات
قوله وانكار الاتكاف بالحدوث لا يخفى ان انكار
حدوث الاتكاف وليس كذلك بل انكار اصل الاتكاف
والحكيم لا ينكر الثاني بل الاول وهو الحدوث واياه يكاد
ان يكون كفرا **قوله** بحيث لا يخفى فيه فانه يعرف بحيث الوجود
الخارجي والحضور قطعا **قوله** هذا التأويل لا يناسب
مقصد عبارتهم اي التأويل بان غرض الحكيم من عدم الشعر
هو الشعر الثاني من انه لا يشعر كل شيء وان كان قائلا

للشعر

للشعر بالحدوث كما ذكرت والحكيم ليس مخالفا لما ذكرت فقوله
ان هذا ليس مناسبا للعبارة انهم صرحوا بما ذكرناه
من العلم بالحدوث بالشعر قطعا وليس كلامهم محتملا حتى
يحمل هذا التأويل **قوله** ان هذا التأويل غير مرضي عند الخصم
لان الخصم قائل بالشعر وهذا مبني على عدم الشعر الا ان
يحمل على ما ذكرناه **قوله** من لوازم عدم الشعر في العلم القديم
فان ما وقع من الحوادث والمعجزات في مستنده الى
علم القديم المقتضي لحدوث المعجزات على الوجه الذي
وقعت هذا الشعر من لوازم عدم تغير اقتضاء هذا
العلم المقتضي اذ لو جاز تغيره لجاز تغير مقتضاه وهو
هذا الشعر فلا يقع هذا الشعر الواقع فظهر ان هذا الشعر
وقع لعدم ذلك التغير قوله بقي ان اقول لا يخفى ان الظاهر
ان استناد المعجزات الحادثة الى العلم القديم مخصوصا انما
هو في العلم الاجمالي القديم دون التفصيلي القديم كما هو زعم
الخصم مشكل جدا اذ لا امتياز في العلم الاجمالي فكيف
تستند المعجزات المعينة [illegible] ومنهم من قال
انه لا يعلم الحوادث قبل وقوعها اقول يعني به ذلك
على ما ذكره الشيخ لا اختصاص له بالحوادث بل يلزم
ان يدل على انه لا يعلم الممكنات مطلقا سواء كانت قديمة

او حادثة ومناط الدليل اسقاط وجوب الاسماء وعلمه تع
لو علم وانه لا يجتمع مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك وكذا
على ان يقدر ان الوجوب المعتبر لا ينافي الامكان الذاتي فالصواب
ان يقول المص بطريق اشارة الى رفع توهم ان الوجوب المستنبط
من علمه ينافي الامكان والاختيار كما توهم بعضهم ولا خصوصية
له بالعدم والحادث **قوله** لجواز اسناد وجوبه الى امر آخر
حاصله ان المستدل جعل علمه تع واسطة للاثبات بالنسبة الى
الوجوب لا واسطة للثبوت فيكون علة للوجوب لا لتعلق المستدل
وبهذا اشار بقوله ودل البيان على وجوبه فلا نسلم ان
كلام المحشي منع على المنع بل مطلوبه ان منع المحشي غير مضر المستدل
قوله وقد دل البيان على وجوبه آه ولا يدعي المستدل ان
علة وجوبه علمه تع بل علم دليلا على وجوبه ان سبق كانت علته ولا
يلزم من كون الشيء دليلا كونه علة فلا تضره نفي العلية المخصوصة
قوله وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لشيء غير محرر
الاعتراض على الشيء بكون جوابه باطلا على مذهبه على سبيل البحث او
التسليم فلا ينقض كونه صحيحا موافقا لمذهب المص بل غرض المحشي
اظهار عدم الاطلاع وانه لو امكن الحمل على ما هو التحقيق لا يحمل او لم
يحمل على الجدل وان جاز ذلك فتأمل **قوله** والى هذا اشار بقوله
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان آه فالوجوب المستنبط الى الاسما

الاول

الاول ومن جملتها ارادة الله وعلمه تع والامكان بالنظر الى
الاسباب المؤثرة ومن جملتها ارادة العبد **قوله** ومؤيد
لقول من قال صفات الحقيقة عنده انه لا يتصور كون صفاته
تع من صفاتنا الزائدة بل لشرط تع الا كونه واحدا بهذه
الصفات فلا صفة حقيقة قائمة به وانما هو الذات
المحض الواجب لهذه الصفات وهذا هو المراد من نفيه
الصفات ولعل معنى الحديث انه لا يتوهموا ان الله تع موصوف
بما وصفتموه به من العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
بالمعاني التي توهمتموها فهمتموها من تلك الصفات الا ان كل ما
ميزتموه بادهامكم في ادق معانيه مخلوق ان حادث مثلكم
مصنوع مثلكم اي في الامكان والحدوث والاحتياج
الى المادة مردود اليكم اي بالحقيقة انه من جنس هذا الذي
فلا يسع الاعتقاد بانه تع موصوف بمثل هذه الا
بهذه المعاني التي ميزتموها بل حالكم في هذا كحال النمل
الصغار فالعقلاء لما وجدوا ان الله تع واجب العلم و
القدرة وقصدوا ان يوصف حالهم بما هو الاشرف وعدم
وصفوه بهذه الصفات الان في نظر الامر لانه
تع بهذه الاسماء لانه الطرف الاشرف من جميع الامور
وان لم يعلم انه بأي نحو وما هو هذا الطرف الاشرف و

العوض من نقل هذا الحديث في هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله
له بالطرف الاشرف الذي فيما نحن فيه هو الحيوة وندفع بهذا الحديث
القول بزيادة الصفات لان مضمون الحديث بالحقيقة هو نفي زيادة الصفات
وتؤيد القول بالعينية **قوله** فحاصل الدليل ان الارادة امر
زائد لا يرجع اه اقول على هذا لا يكون القدرة ايضا زائدة على
الذات بل الغرض من الصفات زائدة على الداعي فان الصفات
كلها عين الذات عند المص فلا وجه لحكمه بان الارادة ليست زائدة
على الداعي دون القدرة وباقي الصفات المذكورة والحاصل ان الكلام
في الصفات المغايرة بالاعتبار وهو لا ينافي عينيتها للذات
بحسابه والا يلزم ان يكون البحث عن الصفات واثباتها ونفيها على
هذا البحث لغوا محضا فالاولى للمص ان يثبت ان الارادة
ليست مغايرة للداعي بالاعتبار ايضا وليست اعتبارا آخر للذات
سوى الداعي فحاصل اعتراض الشارح على المص ان ما ذكره
المص او نقله القدماء لا يلزم منه زيادة الارادة على الذات
بل على عينيتها للذات وكذا القدرة ولا يلزم منه
ان يكون عين الداعي كما لا يلزم من عينية الصفات للذات ان يكون
بعضها عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا و
لا شك ان كلام المص في موضع قابل ولعل ان ليس بناء
كلام المص على انه اعتقد ان المص قال بزيادة الارادة

نعم

نعم المحشي من كلامه واشار اليه في اوايل الحاشية بل مراده
ان هذا الدليل يدل على عينية الارادة للذات لا للداعي ومحط
هو الثاني وهذا بحث من المحشي وما يدل على ان ما ذكره غرض المص
للمص ان المص قد حكم بزيادة الارادة على الداعي في الممكنات (لعدم هو)
انه حيث قال في مبحث الاعراض من هذا الكتاب ومنها اي
ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من
العلم ولا يخفى ان ما ذكره المحشي من التاويل لا يجري فيها لان عينية
الصفات للذات عند المص لا يكون الا في الواجب دون الممكنات
اقول يمكن توجيه كلام المص بان مراده ان الارادة امر علينا
انها مخصصة للايجاد لو كان عين الداعي الذي هو العلم بالنفع
بل الذات باعتبار انه علم بالنفع لكان عين الذات مطلقا لان
الذات من غير اعتبار كونه علما بالنفع لوجود حادث في وقت
معين ودون ملاحظة ان بعض الاوقات اصلح للصدور
عنه نسبته الى جميع الاوقات والممكنات على السواء كما ذكر
في ادلة عموم قدرته والارادة لا يكون نسبتها الى الجميع على
السواء فلا يكون عين الذات بدون الاعتبار المذكور
فاذا لم يكن عين الذات بالاعتبار المذكور الذي يسمى بالداعي
كان مغايرا للذات مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم الخلف والحاصل ان المص والمعتزلة قالوا

لا بد لترجيح الفاعل المختار سوى ذات الفاعل من امر مرجح لوجود
الفعل على عدمه في نظره فهذا المرجح ليس من طرف الفاعل بل
لا بد من حصول اختلاف خارجي قطعا حتى يختلف نسبة الفاعل
الى الاشياء باختلافه وملاحظته والعلم به من طرف الفاعل و
اذا لم يكن كذلك لم يمكن اقدام المختار على الفعل عند تم ويسمون
العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا وقالوا ان هذا العلم هو
المخصص للايجاد بشيء دون شيء ووقت دون وقت باعتبار
اختلاف معلومه المختلف بحسب اختلاف الاحوال والاوقات
في نفسها فسموه بالارادة انتفى المخصص الكذائي
واستدل المص على ان هذا العلم هو المخصص الكذائي لا
شيء آخر بانا لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة
الذي هو في الواقع نفس الذات وكان المخصص غيره و
قد ذكرنا انه لا بد في المخصص من اختلاف النسبة حتى يصلح
للمخصص والذات الاحدى من غير اعتبار علمه المختلف
نسبته باعتبار اختلاف المعلومات لا يختلف نسبته بشيء من
الاشياء قطعا فيلزم كونه امرا خارجيا مغايرا للذات
فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم الحوادث
وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح من انه لا دخل لكون الارادة
على الداعي او غيره في لزوم التسلسل بل انما يلزمان من زيادة

الارادة

الارادة فان كانت زائدة يلزم التسلسل والا فلا محل للعل
بزيادتها اطلاقا فدعليه سواء قلنا بانها عين الداعي او لا انتهى
وذلك لانك قد عرفت ان كونها عين الداعي حق بالاعتبار
المذكور كونها عين الذات مطلقا فيلزم الفساد ان قيل
ولا يخفى ان المص لم يثبت من قوله والمخصص بعض الممكنات
بالايجاد سوى وجود مخصص بعض مخصص الايجاد بشيء
دون شيء ووقت دون وقت وسماه بالارادة واستدل
على انها نفس العلم بالنفع ولم يثبت عنده شيء سوى المخصص
المذكور كما يظهر حين تقول انه عين الداعي او غيره والحاصل
ان ما ثبت عند المص انه لا بد منه للمخصص وسماه بالارادة
اثبت انه هو الداعي لما ذكرناه من الدليل ولم يثبت عنده ارادة
ذلك حتى يطرا انه شيء هو ومن اثبت شيئا آخر زائدا على
المخصص المذكور كما يظهر واسماه بالارادة و قال
انه زائد على الداعي فلا نص المص فان مدعاه ان المخصص
هو الداعي لا ان كل ما اثبت احد هو الداعي وقد ثبت
بالدليل المذكور ان مناط المخصص ومداره لا يمكن ان يكون
سوى العلم المذكور ولم نقصد بالمخصص سوى ما هو مناطه
ولو فرض احد انه يحصل من هذا المناط شيء آخر وسماه بالارادة
فلا مضايقة معه الا انه لم يثبت اصله قوله وما توهم انه

يلزم من المرجح للأمر المرجح بعد أن المختار هو المرجح بدون
مرجح المختار فانه يستلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن
فيه فتأمل فيه فانه دقيق **قوله** أقول قد عرفت أن الداعي
هو علم الذات عند المصنف آه وليس ههنا شيء زائد على
الداعي ولم يعلم وليست مغايرة للداعي لتكون إشارة الى
أن الداعي عين الذات والإرادة ليست زائدة عليه إذ
لفظ الإرادة تستعمل فيهما بنسبة الصفات الى الذات
بخلاف لفظ المغايرة وهذا مؤيد **قوله** وأما على الوجه الذي
قرره السيد المذكور آه هذا ما قد عرفت أن السيد و
من قال بذلك قائلون بأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض
ولا في السماء فالمحسوسات التي يدركها غيره بالحس على زعمهم
ليست جزئيات بعض الأمور من معلوم لله تعالى على الوجه
الموجود في الخارج بدون الإحساس على الوجه الكلي وهو
الإبصار والسماع وما أشبه ذلك فهي على الوجه الكلي على هذا
المذهب لكن هذا الخلاف فيه الى الطف فيه فكلامه غير معتبر و
الحاصل لما زعم أن الإدراك على الوجه الكلي لا يتصور بالنسبة
الى الموجود العيني من حيث كذلك وبين صحة هذا الكلام
بناء على العلم الحصولي حكم بكون كلامه معتبرا فتأمل على أن
ما ذكره السيد وبعض أتباعه إنما يكون في توجيه كلام الحكماء و

لا يلزم أن يكون هذا موافقا له **قوله** وإنما قلنا أن هذا
الإشكال إنما يتجه أقول يمكن توجيهه بوجهين الأول
أنه إنما يتوجه الإشكال لكن بالفرق بين الحالتين لو أمكن
الحالة الثانية بدون الإحساس حتى يتصور ثبوتها في
الواجب تعالى شأنه وهذا باطل لأنه لا سبيل الى تحصيل
الحالة الثانية إلا بالحس وهو ممتنع في الواجب تعالى شأنه
وهذا التوجيه وإن كان ينطبق عليه إيراد الذي ذكره المحشي
بقوله وليس شعري فإن حاصله امكان الحالة الثانية بدون
الإحساس في الواجب تعالى بطريق الاطلاع الحضوري لكن على
هذا كان العلم المذكور فيه أهل حسن **قوله** إنما يتجه لو أمكن
العلم بمعلول الإدراك الخ آه عبارة عن الحالة الثانية
المذكورة في الإشكال وتعبيرها بالعلم عن ملائم لسوق
الإشكال فقد بين والتوجيه الثاني أنه إنما يتجه ويمكن
الحالتين لو كان جزئي هو معلوم بعينه قبل الرؤية حتى يتجه
أن يقال أنه لما كان العلم به حاصلا قبل الرؤية فما يزيد
عليه هو الإبصار لكن لا نم أنه معلوم قبل الرؤية إذ لا يمكن
العلم بالمحسوسات بطريق آخر سوى الحس فلا يكون هو معلوما
قبل الرؤية فلا شيء زائد على العلم حتى يكون هو الإبصار
والظاهر أن هذا هو المراد مما قيل كما يظهر من العبارة في عبارته

الخالتين

لا يتوجه الإشكال لأن
الحالة الثانية ليست إلا الأمر
زائد على العلم ١١

ولا يخفى انه لا يصح ... لان ذكر امكان الاطلاع الحضوري
على هذا التقرير لغو ارتبط انما يكون لتصحيح العلم بالمحسوسات قبل
الاحساس بالرؤية مثلا ولا يخفى ان كون الحالة الثانية
مشتملة على امر زائد على الحالة الاولى اعني الاطلاع الحضوري
في نفس الامر ضروري بل ممنوع بل المرد الصحيح على هذا التوجيه
ان يقال لا يتوقف الفرق بين الحالتين على كون الثانية هو العلوم
بالكنه وجدان الفرق بين العلم بشيء ورؤيته يشير الى
ان هذه الحالة غير تلك الحالة فيصح جواب الدليل في ما ذكره
المحشي من قبول الفرق وان الفرق لا يمنع كونهما نوعين من
العلم اه قائل قوله انما يصح لو انكر العلم بمعقول الادراك
المحسوسات بلغو اخراه لا يتوقف على هذا للسيد الا ان
يقول انا اذا علمنا شيئا ورايناه شيئا اخر فانا نجد بين
الحالتين فرقا ضروريا فان الحالة الثانية بالنسبة الى
الشيء الثاني تشتمل على امر زائد على مرتبة العلم وهو الابصار
قوله فعموم قدرته يدل على الكلام اي قوة الالقاء ولان
عموم القدرة انما دل عليها فقوله وقوة الالقاء عطف
تفسير للفظ الكلام الواقع محلا ولفظ الكلام الواقع
ثانيا مضاف اليه للفظ الالقاء حيث قال ومن جملتها
القاء الكلام فان المراد منه الحروف والاصوات قطعا فالمعنى

لا يخلوا

لا يخلو من تشويش قوله وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
اه وهو نفس الالقاء المستلزم لثبوت ماله التكلم اي
الحروف والاصوات فيثبت الكلام بكلا معنييه اي احدهما
بالعقل وهو قوة الالقاء التي عبر عنها المحشي بالتكلم والثاني
بالشرع وهو الكلمات والاصوات التي عبر عنها بماله التكلم
اللازم للالقاء الثابت بالشرع قوله نحو تكلمت كلاما ونحو
معنى التكلم لانه وقع في هذه العبارة مفعولا مطلقا
لفعل تكلمت فثبت ان الكلام جاء بمعنى التكلم وتكلمت
دخول في موضع مفعول به وهو ماله التكلم فثبت للفظ
الكلام معنيان قوله اذا اطلق الكلام المذكور فيه على
معنى التكلم بل حمل على نفس الحروف والاصوات قوله
ادعى تعذر هذا الحمل بتصرف اي اعم من ان يكون بمعنى الحالة
او القدرة التي هو التكلم الجميع قوله الا ان يصرف عن
ظاهره بان يقال دلالة الكلام اللفظي على التكلم بمعنى القدرة
ثبتت الكلام اللفظي ان في نفسه صفة التكلم فيكون
المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية قوله ولا
يخفى ما فيه من انه لا يصح الحكم بعمومه بدايته لان العلم الا حالي
على ذاته تعالى ومن انه لا يكون مدلولا للكلام اللفظي الا انا المعرف
عرفنا كما سبق قوله من البين ان المقول لشيء ورتبا

لا يخفى فساده فإن من قال بأن الكتابة تصوير اللفظ لم يقل إن
المصور هو اللفظ حتى يلزم عليه في نظيره المذكور كون المصور
هو الفرس بل إن المصور وهو المكتوب هو اللفظ إذ
ذو الصورة هو فكذا لا يلزم أن المنقوش هو الفرس إذ ذو
النقش هو ولا فساد فيه فإن ذا النقش هو الفرس قطعا
وهذا الوجه صحيح ما ذكره المحشي أولا إلا أنه لا حاجة إلى التزام ما
التزمه في قوله والحاصل أن المصور يكون حقيقة والعادة
تجري بإطلاق المكتوب على اللفظ على خلاف الحقيقة بل لا
يخفى فساد هذا الالتزام فإن الكتابة لما كانت معناها جعل
اللفظ أو غيره ذا صورة ونقش لم يصدق المكتوب حقيقة
على النقش والصورة إذ النقش لم يجعل ذا النقش بل هو عين
النقش وإنما جعل اللفظ أو المعنى ذا نقش وصورة وهذا
لا ريب فيه نعم المصور هو الصورة والنقوش حقيقة كما ذكره
الشارح والفرق بين الإثبات والكتابة ظاهر مما ذكره
تحت قوله والحاصل لا يطابق ما ذكره أولا فتأمل قوله
من آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران إلخ لا يخفى أن
المعنيين مشتركان في صحة أحد القياسين فيهما دون
الآخر والعجب أنه حكم بجريان القياسين في أحدهما دون
الآخر قوله وهو معتبر في كلا الوجهين لأنه قال في

الوجه

الوجه الثالث أنه يسمع من جهة لكن إلخ وفي العضد الثاني قال
إنه يسمعه بصوت من جميع الجهات فاعتبر في كلا الوجهين
السماع من جهة في الجملة بخلاف ما قرره المحشي فإنه أعم من أن
يكون سماعه من جهة أولا قوله بل لا معنى له إلخ إلا أصلا
عن الخاص إذ لا حاجة إليه بل يكون كذا فكيف يكون محتاجا
إليه فما يكون تحت قوله بل بأن الكيفية حال لفظ الأزلي
فبعد تسليم صحة كونه محتاجا إليه عن لفظ الأزلي عطف
عليه بل إنه وصفه وحاله كذا فلا يكون محتاجا إليه مثلا ما
كان زيد كاتبا بل شاعرا فرح بذلك حيث في آخر قوله
والحاصل يطابق التفريع على تمام الكلام فلا حاجة إلى ذكره
في هذا الجواب والغرض من هذا التطويل أنه أفاد بقوله
بل لا معنى إلى آخره عدم الاحتياج الذي ذكرا ولا إنما يتوهم
أنه يرجع من عدم الاحتياج إلى بالكلام الثاني إذ لو قطع النظر
عنه وسلم الأزلية بدون التأويل في الكلام المعبر
يكون لفظ الأزلي مفيدا لإخراج الكلام اللفظي إذ لا
سماعه بدون الحرف والصوت قطعا وإنما الكلام
المذكور بحسب بل لا يفيد فساد المعنى مطلقا بل فساده بدون
التأويلين المذكورين وعلى تقدير التأويلين لا يكون فاسدا
بل يكون غير محتاج إليه كما فرع عليه آخرا أنه فلا حاجة إليه

في الجواب فتأمل **قوله** وهو ليس أزليا إلا بأحد المعنيين ويلبس
أي وإن كان المراد المعنى النفسي الصادق مع ما هو المقصود بالذات
بالقرآن بإلقاء اللفظ كما سيحققه فإنه على هذا المعنى أيضا
لا يعقل أزليته إلا بأحد المعنيين ويلبس وهذان المعنيان ويلان
عريان في الكلام اللفظي الذي يلزمه الحروف والصوت قطعا
فظهر أن هذا الأزلي لا يفيد تخصيص الكلام المذكور
بالمعنوي الذي هو مراد الغزالي فلا يكون محتاجا إليه ولا يحتج
في صحة هذا على مذهب أهل الحق الذين قالوا إن أزلية الكلام
المعنوي لا يعقل إلا بأحد المعنيين وأما على زعم الأشاعرة
القائلين بأن الكلام المعنوي صفة للذات أزلية سوى العلم
والإرادة وسائر الصفات فلا بأس بقيد الأزلية لخصوصية
بالمعنوي وفائدة إخراج اللفظ وكأنه هو منظور الغزالي
فلا بحث إلا على أصلهم **قوله** باعتبار الوجود العيني متعلق
بقوله بلا صوت وحرف أي ليس له صوت في الوجود العيني
أي عالم الملك وإن كان له صوت وحرف في العالم المثالي
وعالم العقل **قوله** ومنهما المعنى الذي هو مقصود بالذات
سواء كان مع الألفاظ المثالي أو لا لأنه يشترط تجرده
عن الألفاظ مطلقا حين سماع ما يجري وصنع كلا السماعين
في موسى عليه السلام **قوله** وهذا هو الكلام بالحقيقة لأنه لا

يلائم

يلائم ما سيذكر أن هذا هو المراد إطلاق الكلام عليه بأنه
المتكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فإن المذكور هاهنا والذي بعده يدل على
أنه حقيقة في المعنى خاصة وإنما سمي اللفظ به تسمية للدال
باسم المدلول إلا أن يحمل هذا على المبالغة في كمال هذا الفرد في
العبارة أي كأنه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الآخر لأن الفرد
الآخر أي اللفظ ليس كلاما حقيقة بل هو فرد منه ضعيف
بدون سماعه بالمعنى الأول وهو اللفظ الدال على المعنى المراد باعتبار
الوجود المثالي أو العقلي **قوله** فأما تحصيله سماع أي لا يحصل
إلا لسماع الكلام المذكور حين يعتقد قصر سماع الكلام المذكور
فيمن لم يكن له تعلق لأنه لا يحصل إلا لسماع المذكور قطعيته
حصر فيمن لم يكن له تعلق في السماع المذكور فإنه غير مراد في المقام
إذ على هذا التقدير لا يعتد به لا يكون هذه المرتبة حاصلا
في حال التعلق حين يسميه العارفون قدس **قوله** فإن
قيل جاز أن يحصل له حاصله أن عدم سماع الغير لا يدل على
أن الكلام ليس مع موسى عليه السلام بدون الحروف والصوت لأنه
يجوز أن يكون كلامه المسموع لموسى عليه السلام بالحروف والأصوات
الموجودة للذات في الهواء المجاور لصماخه عليه السلام مع الغرض استماعه
دون غيره **قوله** اختص السماع بجهة لخصوصية بناء على

لكلامه

ما تحققه ان ما قام بالهواء فله وضع حقيقي فلا يسمع الا من
جهة مخصوصة وفيه تأمل قوله وقد نقل ان موسى عم سمع
في جميع الجهات اي سمعه من جميع الجهات على السوية حين
تعلق في المعاملة كما هو مناط هذا الجواب لانه يسمع في الجهة
حقيقة فانه لا يتصور في الغير كونه في الجهات وقد يرد عليه
انه لو وجد الالفاظ في صماخ موسى عم يمكن ان يكون سمع كل
جميع الجهات على السوية لانه لم يخرج من جهة خاصة بل انما توجد هناك
فتأمل قوله فهو الذي يسمى الالفاظ فيتعلق به الحديث القدسي
لا شك انه وقع حال التعلق تعالى الملك الصمد كما وقع لسماع
وقد لا يراد ان يراد به ما لم يطلع احد الحضور الذي سماه السامع
وقد لا يتصور بالنسبة الى المعاملة الصرفة ما دام تعلق الحق
في عالم الملك حين لا يتأتى في ما سبق قوله لم يكن الصوت
مختصا في الاعتبار فيه تأمل لان الهواء محيط بالسامع
من جميع الجهات فربما اوجد الله تعالى الصوت في جميع الهواء
المحيط فسمعه من جميع الجهات وكون الهواء له وضع لجميع
لا ينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان لكذلك
وما سمعنا من جهة خاصة مع ان الهواء يحيط بنا في جميع
الجهات لانه لا يحدث مبدأ الصوت الا من جهة خاصة
فادى الى تخصيص السماع في جهة خاصة بان اوجد به الله في

كل

كل الهواء المحيط به عليه السلام دفعة بسمعه واحدة لا يلزم
الاختصاص بجهة خاصة فتدبر قوله ان المسموع هو
الالفاظ الموجودة المظاهر كلام الله تعالى انما اعتبر في الجواب
الثاني الصوت الخارجي كالثالث وطريق تصحيح ما ذكرناه
سابقا قوله يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة لا
يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثاني الوجود الخارجي للصوت
والحروف يرد عليه ايضا الا ان المحشي لم يعتبره ويمكن دفع
هذا عن الجواب الثالث بما في المحشي سابقا انه ربما اوجد
الله تعالى الصوت لموسى عليه السلام في الهواء الذي في صماخه فلا
يلزم سماع غيره وقد دفعه المحشي سابقا بانه يلزم له اختصاصا
بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير متعدد على التحقيق لكنها
لا يراد بكونه اولا الا انه يرد عليه انه خلاف الظاهر وهو الا
الاول فلا يرد عليه الا الايراد الاول ويمكن دفعه عن الجواب
الثاني على تقدير اعتبار الوجود الخارجي بمثل ما ذكرنا سابقا
بانه اوجد في الهواء المجاور لصماخه وكونه من جميع الجهات
باعتبار ان نسبته الى جميع الجهات على السوية قوله
وعلى المثال كما ان في عالم الملكوت ايضا على سبيل المجاز
وانما لم يذكر لظهور انه لا يتصور فيه الكلام الحقيقي و
نوهم هذا في عالم المثال فذكره لدفع التوهم قوله لا

ملائم الا للمعنى الثاني آه لان في المعنى الاول الذي هو التكلم الحقيقي
ليس دالا ولا مدلولا الا بالتأويل وقد عرفت ذلك
قوله ان الكلام آه حاصله ان ما قالوا ان كلامه الازلي
لا يتصف بالمضي واخويه مرادهم كلامه الازلي الحقيقي
القدرة او العلم بالكلام وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي
وما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي
التأويلي اي الازلي العلمي او الازلي القدرة فلا تعارض
فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا ولا قبح اي الكثير
مؤيد اذ لا خفاء فيه وهذا ازلي بالتأويل وما قال انه لا
يتصف بما هو الازلي الحقيقي فلا تعارض قوله
فوصف المدلول بالازلي آه ولم يقل الاشعري فيه انه لا
يتصف بالمضي واخويه ولا بانه ليس مدلولا للكلام اللفظي
فان المدلولية والاتصاف انما هو في الازلي التأويلي لا
فادخه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي
الحاصل اضافة بالنسبة الى المدلول الحقيقي اي لا معنى لازليته
المدلول الحقيقي والا فالمعنى القديم لا ينحصر في العلم الاجمالي
عنده لان التكلم الحقيقي الذي هو صفة الذات واحد
بالتأويل كلام الاشعري قديم ايضا لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي لا بنفس العلم الازلي فيكون

المعلوم

المعلوم

المعلوم كلاما لا نفس العلم والازلي انما هو نفس العلم لا
فلا تحقق الكلام الازلي فوجه تعرضه هذا اسلم ان تعلق
التكلم انما هو بالمعلوم لكن اطلق الكلام على العلم باعتبار
تعلق التكلم لمعلومه والعلم ازلي فالكلام باعتبار هذا
الاطلاق ازلي فتأمل قوله ومن نظر الى استمرار الامر الازلي
آه لا يخفى انه لا دخل له في هذا الحكم اي ان المعدوم ليس بمأمور
بل يكفي ان يقول ومن نظر الى انه بعد وجوده يصير مأمورا
بالفعل حكم كذا فان استمرار الامر الازلي ان لم يكن مصححا لهذا
الحكم لا يكون نافعا فكانه اراد انه وان استمر الازلي معتبر فيه
الامر في نظر هذا القائل الا ان منظوره انه لا يصير الامر
بالفعل الا بعد الوجود قال الشارح الخاص ان لو
كان الامر ازليا لكان ابديا اقول ابدية الامر لا تقتضي
بقاء التكليف لان وجود الامر بل كل خطاب دائما لا
يقتضي الا حصول مقتضاه ومقتضاه دائما وليس مقتضى
الامر الايمان بالفعل في كل وقت حتى اذا حصل مقتضاه
لزم حصول التكليف في دار الجزاء بل مقتضاه الايمان
بالفعل في دار الدنيا وهو موجود دائما والتكليف به واقع
دائما حتى ان صدق المكلف مأمور في العصر بالايمان
بالفعل في دار الدنيا وهذا ما قالوا ان صدق المطلق

دائر بنظره لو قال احد مخاطبا لزيد افعل كذا في يوم الجمعة المخصوصة
مثلا وقصد صدور هذا الكلام منه دائما قبل هذا اليوم
وبعده لا لقصد الاتيان زيد بالفعل المذكور في يوم الجمعة
المخصوصة دون فعله دائما فتأمل   مع ان اقتضا
الكلام اي اقتضاء الالقاء في وقته لا القاء الفعل
في الازل وان كان الاقتضاء ازليا   اما قام بالهوا
لا بالمتكلم اي في العباد انتهى فلا يساعد عدم قيام ما به التكلم
به تعالى كونه متكلما كما في العباد   لا خفاء في ان ايجاد
الكلام بقصد الافادة آه فلا يرد انه على زعم الاشاعرة
موجد كلام العباد بل كل افعالهم هو الله فيلزم ان يكون
هو تعالى متكلما باعتبار خلق كلامهم ولا يشك انه لا يطلق
عليه تعالى بهذا الاعتبار وذلك لانه ليس خلق كلام العباد منه
تعالى بقصد الافادة والاعلام من جانبه تعالى وهذا معنى في
اطلاق المتكلم على خالق الكلام   ولا يخفى جريانه بنظائرها
آه اقول فان المتكلم ما قام به التكلم الذي هو مبدا اشتقاق
الصيغة ومعناه خلق الكلام فلا يشك انه صادق على موجد
الكلام والمتحرك من قام به الحركة ومعناه الحركة لا خلق
الحركة فقياس المتكلم على المتحرك خطاء وان كان كلاهما مما كان
في قيام مبدا اشتقاق الصيغة بالفاعل الا ان مبدا اشتقاق

المتكلم

المتكلم اي التكلم معناه على زعم المعتزلة خلق الكلام في الهوا
ومبدا اشتقاق المتحرك اي الحركة هو الاتصاف بالحركة و
كلا المبدائين قائمان بالفاعل المتصف بذلك المشتق قوله
فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام آه يعني لو اوجد الله
في العباد بقصد الاعلام من جانبه تعالى كما في الشجرة او
لسان الملك هو كلام له تعالى وذلك مسلم قوله ولا يخفى عليك
ما فيه كان المحشي فهم ان كلام الشارح تتمة نصرة للاشاعرة
ولذا اورد عليه ما اورد والظاهر انه اعتراض على الاشاعرة
لا نصرة لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع اليه
قوله ولم يصح كلامه بلا تأويل اي بدون التأويل
الذي ذكره صاحب المواقف قوله وفي التأويل ان
لا فرق بينه وبين اللفظ في التأويل الى العلم فان العلم
بها قديم قوله وبعد ترتيب آه كان المراد منه
القدرة على الترتيب قوله فلما على كل كلام التعدد
اي سواء كان الكلام الالفاظ او معاني الالفاظ قوله
لتساوي الحروف في العلم وكون العلم القديم هو الاحاطة
او الصورة القائمة بذاته تعالى القديم كما هو مذهب الشيخ و
الفارابي على ما هو المشهور قوله لا يساعد السكوت و
الا فلا يخفى عدم ملايمة لفظ الا فيما الا بالتكلف

بل المراد ما يعمهما معاً لا ما يساوي الآية فقط قوله فلا
يرد ما يرد هنا عليه لو ثبت عند المعتزلة اما الاول فلانهم
يمنعون كون المتكلم الذي لابد له مما به المتكلم صفة كما ليست
قد عرفت فلا يحتاج الى اثبات شيء آخر يطلق عليه الكلام بل
المتكلم الكلام عندهم قدرة القاء الكلام على تقدير وجود
المخاطب وارادة القائه ولا لحوانه لا يستلزم وجود
المعنى في الازل ثبوت شيء هو انه المتكلم في الازل واما
اما في العبارات الواقعة في الشرعية فما ونحوه ممكن بان
المراد ان القرآن المجيد صورته في اللوح المحفوظ وذلك
لا يقتضي اطلاق اسم القرآن المجيد على الصور المنقوشة في
اللوح المحفوظ بل على ذي الصورة وكذا في امثالها قوله
ولم يقل به الاشعري وان قيل بزيادة صفات له فانه
صفاته له ليس عينه ولا غيره قوله فيستلزم ان يكون من
ينكره مطلقاً الخ وعلى ما فهم الاصحاب من ان اطلاق
الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم كفر
من ينكره مطلقاً والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف
على ما فهم من كلام الاشعري مجازية الكلام اللفظي بانه
مخالف للضروري الديني ويلزم عدم تكفير منكر المطلق مع
انه يعتبر تكفيره وليس مراد صاحب المواقف انه لا يمكن

تأويل

تأويل كلام الاشعري بغير ما ذكره كما قال الشارح حتى لا يكون
الكلام من ينكره كفراً لانه لا ينكره مطلقاً ولا يستلزم عدم
تكفير من ينكر مطلقاً فانه على تقدير الاشتراك اللفظي ايضاً
من ينكر كلامه ما بين دفتي المصحف فهو كافر لانه من ينكر
كلامه بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون كافراً وحاصله
كلام المحشي ان صاحب المواقف لا ينكر تأويل الشارح
لكلام الاشعري بطريق الاشتراك اللفظي الذي لا يستلزم
عدم تكفير منكر المطلق وسلم انه على تقدير الاشتراك اللفظي
لا فساد في عدم التكفير بالمعنى الذي ذكره الشارح واما
اعتراضه على من قال بالمجاز المستلزم لعدم تكفير المنكر
المطلق فاختاره لتأويله الذي اختاره بطريق الاولوية له
وجهين اللازم ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة لا لنظر
المحشي في هذا التأويل قوله وان لم يحكم بكفره مع التأويل
اي على تقدير الاشتراك اللفظي اما يلزم عدم تكفير من ينكر
الكلامية بمعنى كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا فساد فيه
قوله اعتراض اشار بذلك القول الى انه كان
المحشي حمل اللفظ ما ذكره اصحابنا في قول صاحب
المواقف في آخر كلامه على الاول ليس لكلام الشيخ
محمل ما ذكره الشارح واما الا الاصحاب الذي ذكر اولا

انهم فهموا من كلام الشيخ الا سوى مجاريه الالفاظ فصار
معنى كلام صاحب المواقف بزعم المحشى ان ما ذكرنا وان
كان مخالفا للتاويل الذى ذكره ما هو والاصحاب لكنه يندفع
به المفاسد المذكورة لكن بعد التامل تعرف حقيقة ما ذكرنا الى
اولويته لما ذكر المحشى من الوجهين هذا حاصل كلام المحشى و
لا يخفى بعد ذلك وان الظاهر انه اراد من ما هو الاصحاب ما
الاصحاب الذى ذكروا اولا بل على تقدير عدم هذه الارادة ايضا لا
اشارة فيه الى صحة تاويل الاصحاب ودفع المفاسد و
كيف يفهم من الحقيقة الاولوية حتى يفهم صحة غيره بل الظاهر
خلافه فتامل **قوله** قد عرفت انه من ان المدلول المطابقى
للكلام اللفظى ليس صفة له تعالى كاللفظ فليس اللفظ
دالا عليه الا ان يؤول الدلالة بالدلالة الالتزامية كما مر
قوله وان كان مشتملا على حسن كالكذب الخ هذا
منه مناقضة لما قاله فى دفع شبهة السوفسطائية من انه يجوز انه
تعالى يفعل ما يكون حسنا بالنسبة الى الفاعل ولا يصح الا
ان يقال لا شىء من الكذب يجب ان يكون حسنا بالنسبة الى الفاعل
فيجوز وهو محل البحث **قال** الشارح انه بناء فى
مصلحة العالم الخ اقول فيه بحث اذ لا يلزم ان كذبه تعالى فى
الواقع بناء فى مصلحة العالم بل كذبه او جواز كذبه مع اطلاع

العباد عليه بناء فى مصلحة العالم ويرتفع الثقة معه لو
وقع الكذب فى الواقع او جاز وان لم يقع ولكن يحفظ
الحال بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم خلاف المصلحة و
ارتفاع الثقة ولا يتاتى وجوب الاصلح عليه تعالى فالعمدة
فى هذه المسئلة هو الدليل الاول **قال** الشارح والنقض على
الدليل الثانى اقول اثبات حجية الاجماع موقوف على
صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما سبق
فاثبات صدقه تعالى به دور وتحقيق الكلام على ما ذكره
الشارح فى دفع الدور **قال** الشارح والاظهر ان يقال
ذلك الكذب اقول فيه بحث اذ لا يلزم ان يتصف بالصدق
بزوال الكذب وتفصيله انه ان اريد بزوال الكذب
زوال مدلول اللفظ الكاذب او اللفظ الكاذب
القائم به عند حصول معنى صادق قائم به او لفظ صادق
فهو ممنوع لانه لا تنافى بين قيام المعنى الصادق والكاذب
كليهما بذات واحد كما فى المفاهيم [illegible] علمنا
انه مخالف للواقع اما المخبر اعتقاده بهما معا وكذا حال
اللفظ الصادق والكاذب فانه باللفظ الصادق
لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد به زوال الاعتقاد
بالكاذب فانما يدل على امتناع اعتقاده تعالى وتصديقه

بالكاذب لا الكذب بدون الاعتقاد بل مع علمه بانه
خلاف الواقع فلو فرض عدم كذب مدلول اللفظ العام
به او اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تعالى زوال عدم
اصلا انما يلزم ان يقوم به الصادق و الكاذب اي
مدلول اللفظي او اللفظي مع اعتقاده باحدهما اذ لا
ابدا فلا يدل هذا الدليل على امتناع كذب مدلول اللفظ
ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب
وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب نقص لا
قيام مدلول كاذب به تعالى نظير التصور او غيره قال
الشارح وقد يثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله اقول فيه بحث اما اولا فلان اثبات
بدلالة المعجزة لو سلم دلالتها على تصديقهم فرع صحة الحسن والقبح
اما ثبوت صدقهم بمعنى ان ما قالوا من جانب الله تعالى وكلامه لا
من عند انفسهم واما انه حق مطابق للواقع فيتوقف
العلم به على العلم بان الكذب محال على الله تعالى فنقول انما
صدق كلام الله تعالى بالاجماع موقوف على حجية الاجماع و
حجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبي صلعم في
الواقع انه لا تجتمع امتي على الخطاء وامثاله والعلم بصدق و
قول الشرع في الواقع اي مطابقته للواقع يتوقف على العلم

بصدق

بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما تدل على ان هذا القول
من قبل الله تعالى لا من عند نفس النبي صلعم فلا يظهر بالمعجزة الا
انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله
تعالى صادقا كان هذا صادقا في الواقع والا فلا فظهر
ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق و
به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بعد تصديقه للنبي باظهار المعجزة يثبت لانه من لدنه قوله
هذا صادق في ثبوته واذا جاز كذبه جاز كذب هذا
التصديق ولم يبق منه شيء على قاعدتهم فلم يثبت ثبوته
واذا لم يثبت ثبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول
بان المعجزة تدل عادة على مطابقة كلام النبي صلعم للواقع
مطابقة الصادق لو سلم فانما تدل على ان كلامه من جانب
الله تعالى واما صدقه في الواقع فلا يتم بدون التحسين والتقبيح
العقلي على انه اذا جوز العقل امثال تلك الاصل لا
المذكورة لم يثبت ثبوته اصلا فكيف يظهر العادة
اذ العادة فرع العلم بتكرار الوقوع فتأمل يظهر لك
ان العمدة في اثبات صدقه تعالى امتناع النقص عليه تعالى
فالنقص لا غيره قوله وقد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي مطابقه آه ليس غرضه الا لزوم كذب

هو مدلول المطابقي للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظي و
هو الذي زعم الاشاعرة انه كلام نفسي قائم بذاته تعالى على
ظاهر كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحة قول
من قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى المشهور
دون اللفظي واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في
اللفظي ومدلوله معا وتماميته في الاعتقاد فكلام آخر
تاويلي لا اعتراض للشارح عليه وكان المحشي اشار بذلك
بقوله وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق نعم هذا
مقصوده وان كان على الظاهر والمشهور يرد عليه
اعتراض الشارح **قوله** لعل لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام
اقول مع قطع النظر عن الحسن والقبح العقليين لا نعلم
ان الكذب قبيح حتى يكون القائه نقصا **قوله** لا خفاء
عليك ما فيه من عدم الضبط وهو انما لا ان واجب الوجود
لو علم شيئا يمكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وهل الكلام
الا فيه فكيف يسمع دعوى الضرورة في خلافه **قوله**
فالحق في دفع هذا الجواب ما مر من القاء الكلام اللفظي
على ثلثة اقسام وكذب اثنين منها لا يوجب كذب
الكلام النفسي فتدبر **قوله** بعد الزيادة بالذات اي
ليس ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وان كان

زائدا

زائدا عليه بحسب الاعتبار **قوله** ولا يخفى ان الاحتمال الاول
اذ وجوب الوجود لا دخل له في عدم زيادة البقاء على
الوجود بالذات بل في الممكنات ايضا كذلك **قوله**
لعل المراد منه ان البقاء آه فيكون عين الوجود لكن صفة
له وليس المراد منه انه زائد على الوجود بحيث يكون امرا
غير مربوط بالوجود حتى لا يكون صفة للوجود ايضا فيرد
النقض بالحدوث فالحدوث بما يلزم نقض الدليل
المذكور كونه زائدا على الوجود بالمعنى المذكور لا كونه مغايرا
اصلا للوجود وهذا ظاهر البطلان والحاصل ان ما
ذكره في هذه الحاشية يمهد لما سيذكره في الحاشية التي
بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة البقاء على
الوجود كونه مغايرا له بانه صفة له لا انه مجرد ذلك ولا
فائدة في جريان هذا في الحدوث ايضا اذ هو ايضا
صفة للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعري و
سيجيء ما فيه **قوله** ولعل لقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود فيكون زائدا على الوجود كالبقاء لكن
صفة له فلا يتخلف الدليل في نفس الامر في الحدوث
فلا نقض على الدليل اقول الظاهر من كلام السيد الشريف
ان هذا النقض الزام على الشيخ الاشعري بناء على انه

قال لعدم زيادة الحدوث على الوجود اصلا اللهم الا
ان يقع غرضه عدم كونه مغايرا اصيلا للوجود وهو
خلاف الظ فتامل وقد يتوهم ان غرض المحشي دفع [illegible]
عنه ان الوجود متحقق في الزمان الماضي بدون الحدوث
لان الوجود في الزمان الماضي الصادق يصدق عليه انه
مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث فاورد على المحشي
ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا
غير متحقق في الزمان الماضي اقول قد عرفت
مقصود المحشي وان هذا ليس مقصوده فتامل قوله
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الظاهر
حمل قول المص ونفي الزائد على نفي زيادة صفات الواجب
تع مطلقا على ذاته تع فان وجوب الوجود يدل على
عينية صفاته تع كما هو مذهب المعتزلة والحكماء ولا مزية
للتغاير والشيء مذهبهم في الصفات كونها غير زائدة
على الذات حتى انه لو حكم المص حكم ما في الصفات وحصرها يعد
الحكم والبحث عنه المحشي والكف عن ذلك فتامل قوله
اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة لا يخلو
ما فيه اما اولا فلانه ان اراد بحقيقة الوجود الوجود
الخاص الذي يثبت كونه عين الواجب تع فاختار انه يقتضي

الوحدة

مباحث نور بيك

الوحدة وانه لا يثبت الوحدة الذي هو المط لجواز ان
يكون الوجود الخاص يكون مقتضيا للتعدد مغايرا اما للا
للوجود الخاص بالاخر ويكون عين كل منهما ومقتضي
للوحدة وهو واحد اذ كل منهما واحد وما ثبت
انه الكثير انما هو الوجود المطلق لا الخاص وان
اراد بحقيقة الوجود الوجود المطلق نختار الشق
الثالث اي لا اقتضاء لاحدهما قوله يلزم الاحتياج
الى الغير قلنا لم لا اذ الوجود المطلق زائد على ذات الواجب
نختار ان يكون مقتضيا للتعدد فهذا الوجود الزائد او
وحدته هو ذات الواجب المغاير بالذات لذات
الواجب الا هو تعالى عن ذلك واما ثانيا فلانا نختار
الشق الاول اي ان حقيقة الوجود تقتضي التعدد
قوله يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا لم لا يجوز ان يكون
مقتضيا التعدد المخصوص لكونه اثنين او ثلثا
مثلا اي مقتضيا لان يكون نوعا منحصرا في ثلثة افراد
او اثنين مثلا فيكون مقتضيا لان يكون كل فرد
من افراده موجودا مع فرد اخر منه او مع اثنين اخرين
ولا محذور فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة
في وحدة الوجود لو كان مراده وجود الخاص كما هو

[illegible]

ه كلامه فيما تحن فيه لدعوى البداهة في الحدوقلا سيع في مقام الاستدلال الا بعلوا دعى ظهور المدعى بوجه المكابر او غيرهما كان معنى آخر قوله بعض الاحتياج الى الحكم لان احدهما واقع قطعا فلا بد له من مقتض فلو لم يكن مقتضيه نفس حقيقة الوجود لكان مقتضيه غيره من الممكنات فلزم الاحتياج الى الممكن قوله والتالي لاحقا بحو دليل بان لبطلان الاحتياج المذكور الى الممكن بانه في منتهى الاحتياج الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى الشقين الاولين فابطل كون غير الوجود وهو الممكن مقتضيا لاحدهما اى التعدد والوحدة نوجهين الاول ان الممكن لا اقتضاء له اصلا والثاني انه يستلزم اقتضاء الممكن الى اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى الشقين اى تعين فقوله التالي من تتمة هذا الدليل لخلاف ما تحن فيه وقوله والتالي قوله ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي تعين لما تعين الشق الثاني اى اقتضاء الوحدة وبطل الشق الاول والثالث اى الا اقتضاء بشيء مطلق وهو عدم الشركة فقوله ولما كان آه متعلق بما في لا انما تحت التالي قوله والتالي اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا تحصرا به يرد عليه ما اورده على الدليل السابق

من الجزء الثاني الوجود الخاص والمطلق قوله بحث ان تكون نهاية الشيء لتحقق كونه واجب الوجود وكونه عين الوجود الصرف قوله والتالي صرف الوجود من حيث هو موجود لان وجوده باعتبار ذاته اى وجود الوجود انما هو باعتبار نفسه ونفسه واحد على ما تحن فيه فوجود الوجود باعتبار امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود فلا توحد كثرة وهو المطلوب والفرق بين هذا الدليل والذي قبله انه احدهما الثاني توقف وترتيب الاعداد الى الواحد الصرف وفي هذا الدليل لا حاجة الى الاحد وفيما قبله انما هو لو كان معنى عينية الوجود في الواجب كونه عين الوجود واما على التحقيق الصحيح في معنى العينية اى كون الواجب تحصر ذاته موجودا لا يتم ذلك الدليل لورود الشبهة بانه ربما كان ذا ماهيتين او اكثر كل منها عين ذلك قوله و الا لكان تعدده مدخلا آه لان وحده ما حاصل فيه قطعا والا لم تحصل الفرد اصلا فعدم الكثرة حاصل في فرد ما الشيء فاذا لم تقتضيه الوجود تحصر كان للغير مدخل في اقتضاء عدم الكثرة المذكورة ولعود اقتضاء غير تحصر الوجود الى اقتضاء الوجود لان تحققه باعتبار الوجود هو والفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني باعتبار تعاو

طرف الوجود دخل في الاقتضاء لنفس الوجود فانه في الثاني
باعتبار الامكان وهذا باعتبار الوجود قوله وكذا الجمع
الخ لان وجوب الذات آه كان في نسخة الشرح التي عند
المحشي مكان وجوب البعض وجوب الوجود على ما في بعض العبارة
المنقولة منها قوله فلزم المحذور المذكور وهو تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
قوله فان كان ذلك الوجوب آه اي الوجوب الذي هو الوجود
اي الوجود الخاص الذي يناسبه بذاته هو المراد من قوله من الوجود
قوله وكيف يكون المهية مجردة اي محضة الجوهر بلا
لحوق امر آخر اليه قوله سبب المعنى اي سبب نفس
المهية واصل المعنى او سبب الحاصل كالموضوع للعرض
او العلة للمعلول قوله لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي اي الجنس
فيما هو داخل في معناه قوله بل ربما كانت علة لتقوم الجنس حقيقة
موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسي في
عن الواحد فلا قصور قوله واذا كان المعنى العام اي
الذي فرض انه جنس وما يوجب التعين فصله او نوع
وما يوجب التعين تحصيله قوله في مهية ما هو كالجنس لانه
تحصله الوجود الذي هو لنفس الجنس على الفرض المذكور
فيلزم ان يكون للفصل دخل في اصل حقيقة الجنس

وحال

قوله وحال ما نحن فيه خلاف اي حال ما يوجب الاختلاف
والتعدد في المهية عن الفصل فما ذكر من الموضوع والمادة في
والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكرنا من الاحكام من
انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور دخل في اصل المعنى الجنسي
او النوعي واذا كانت هذه الامور موجبة لتعين الواحد
يلزم ان يكون لها دخل في اصل المعنى العام بناء على انه هو
الوجود ولهذه الامور دخل في الوجود قطعا قوله
وحينئذ مهية الجنس اي حيث يكون مهية
الجنس او مهية النوع عين
الوجود تمت
بالخير
تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته و
لا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان
تصورك لماهية الإنسان تصور الهوية فكنت إذا تصورت ما
الإنسان تصورت هو الإنسان فعلمت وجوده ولكان كل
تصور للماهية يستدعي تصديقها ولا الهوية داخلة في ماهية هذه
الأشياء وإلا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل
رفعه عن الماهية توهما ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس
الجسمية والحيوانية وكان كما أن من يفهم الإنسان إنسانا
لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم أو الحيوان كذلك
لا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس أو
دليل فالوجود والهوية لما يشاكل من الموجودات ليس من جملة المقومات
فهو من العوارض اللازمة وبالجملة ليس من اللواحق التي بعد الماهية وكل
لاحق فإما أن يلحق الذات عن ذاته ويلزمه وإما أن يلحق عن غيره
ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود ومحال أن تكون
الماهية حاصلة إلا بعد حصولها ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه
بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه
فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية المتقدمة لها إذ
اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل الذي إذا حصل عرضت له

أشياء يتبعها هو فإن اللزوم علة ما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب
معلولها إلا إذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود
مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون إذا
المبدأ الذي يعينه الوجود غير الماهية وذلك لأن كل عارض ومعنى عارض
فإما من نفس الشيء وإما من غيره وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن
نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته
من غيره فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية

الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلا لم توجد ولا يجب وجودها
بذاتها وإلا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها
وتمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة واجبة ضرورة
فكل شيء هالك إلا وجهه   الماهية المعلولة لها عن ذاتها
أن ليست ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي
ليس عن الذات فالماهية المعلولة لها أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد
فهي محدثة لا بزمان تقدم   كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها
على كثيرين لماهيتها وإلا لكانت ماهيتها لا توجد إلا كثيرة فذلك عن غيرها فوجودها
معلول   كل واحد من أشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه
تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد وإلا لاستحالت تلك الماهية لغير ذلك الواحد
فإذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهو بسبب خارج فهو
معلول   الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فإن دخل

المعنى اللازم ك

لازم ومعنى وعارض ح

الحيوان
الفصل فهو انه اعني طبيعة الجنس يتقوم بالفصل ولذلك الفصل كان
مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا وغير ناطق لكنه لا يصير له مهية
بانه ناطق   وجوب الوجود لا ينقسم بالفصول بالذات لانه لو كان
لكان الفصل مقوما له موجودا وان كان له فصل كان الفصل داخلا في
مهيته وهو خارج عن مهيته الوجودية   وجوب الوجود لا
ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا البرهان
برهان على الدعوى الاولى   وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء
القوام مقدارا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب
الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود منه   واجب الوجود   الوجوب
لذاته لا فصل له ولا جنس له فلا حد له   واجب الوجود لا
مقوم له فلا موضوع له فلا مشارك له في الموضوع فلا ضد له
واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له فلا شبيه له   فهو صراح صح
محيط   واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل   نفس ذاته صح
في وحدة   هو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن
وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر
فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن عنك   كلما عرفت

ما هو

من حيث يوصف بها واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات   تعد عرف صح
الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته من
الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن
بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علم
بالاشياء بذاته هو الكل الثاني لا نهاية له ولا حد وهناك الامر
على الاول لذاته لا ينقسم علم الثاني عن ذاته اذ الكثرة
لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها
ومن هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيامة اذا كان مرتفع
يتحرك ذلك الجبال وتداوله من ذلك الفرات كنسخ طست
ثم يدرس   انه الى الاحدية يدرس الى الابدية
واذا استثلت عنها من حيث اظلت الاحدية فكان ظلها قلما   ظلت كان
الكلمة فكان لوحا وجرى العلم على اللوح بالخلق   امتنع
بالاشياء لا في كل شيء لا في الخلق وفي ماله مكانه وزمنه ووجب
في الامر فهناك الغير المتناهي كم شئت   لحظت الاحدية
نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك   فكانت قدرة صح
افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري العلم على اللوح فيكتب الوجود
حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلوح الروح والكلمة وهناك افق
عالم الامر يليها العرش والكرسي والسموات كل يسبح بحمده ثم بدور   وما فيها صح
على التمام وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الامر وبالتوت

كل وجدا   لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات
الصنعة وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود   ولك ان تعرض عنه صح
بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق
فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول
ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم اياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد   واذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما
ليس بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو
حق فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك
الى من قد استبان لك ان الحق الواحد لا ينقسم ولا على كثرة
فلا يشارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يجوز مقدارا ولا واحدا ولا   في ل حدا صح
يختلف ماهية ولا هوية ولا اعتبار ظاهرية وباطنية فانظر الى
ما تعقله ساعتك ولعلك تمثله بذلك لا تجده الا متعاليا له هذا
منه فدع هذا الى يوم عذارهم   كل ادراك فاما ان يكون
لملائم او لغير ملائم فاللذة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافي   بل منافي صح
فلكل ادراك كمال ولذة ادراكه للشهوة ما تستطيبه وللغضب الغلبة
وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعدله ولما هو اعلى الحق خصوصا منها
الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات معشوق لدراكه
ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فهو فيها الحق

الاول بزينته وقدسه على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى
كل مدرك حسه من جهة ما لا يدركه شبه الفصل والاتصال والنفس المطمئنة
يتخالط بحق اللذة الحقيقية عاصر من الاتصال فترى الحق في كل شيء
سطل عن ذاتها فاذا ارجعت الى ذاتها قالت لها حواو   في ل ح اف
ما كل نائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يتفطن لها بل قد
يعاف الممرور ويستخبث الحلو ويستبشع المر من رجوع بوليموس
يعاف الطعام ويزوي بوجهه عنها ما كل منقلب في سعت مؤلم
يحس به النفس الخدر لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير
ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاءه سوء المزاج ومن
جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخدر اذا انبث
فيه الحس في جارحته الشر الالم اوستلذ الحلو استلذاذا اكثر
المالي يتعلقه الجوع اقل فالشر الذي هنالكم الالم انما كان لك
اذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد   ان لك منك
غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجهد ان ترفع الحجاب وتتجرد
فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فان المتم فويل لك وان سلمت فطوبى
لك وانت في بدنك كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت   تكون صح
فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ
لك عند الحق عهدا الى ان تاتيه فردا   ما القول الذي في عهد
الحق تعالى عن الحق وبهاء لك صورة العفو هو معفو لذاته وان

لم يعول لذيذ غذائه وتلذذه وان لم يلجئ وجوده فهو الهمام
فيفضل ليسبح على الانام   من ساعد الحق لزمه لزوما ولا   او تركه عن اصح
من له بين ما بين الحق ليس الا منزلة المحول ومن تركه عن احد اقام
عذرا وهو متخلل فيشرو وسريع فيلحو وهو لا يضيع اجر المحسن
صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه
والمطر بهطلانه وقد تصلي لم ولا تشعر ولذكر الله اكبر
او بعبارة
الروح لا تتشكل بصورة ولا تتحلى بحلقة ولا يتعين لاشارة   الذي له مع وجوده عالم الامر صح
فلذلك يدرك المعدوم الذي فات ويدرك المنتظر الذي هو   ولا يتردد بين حركة وسكون صح
آت ويسبح في عالم الملكوت وينتقش من عالم الجبروت
انت مركب من جوهرين احدهما مشكل مقدر مكيف متحرك ساكن   تصور صح
متحيز منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات مشارك له
في حقيقة الذات ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق   ينال العقل صح
ومن عالم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك
النبوة تختص من روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة
فتأتي
عالم الخلق الاكبر كما تذعن لها الروح لك غريزة عالم الخلق الاصغر
بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا
يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب وذوات   الذي لا يبطل صح
الملائكة الذين الرسل فيبلغ ما عند الله الى عامة الخلق
الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش

او صدور

او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها لا تلحظ
الامر الاعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ ومن مطلعه لكن الروح   في الامر
القدسية تخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم   البشرية
اعلم ان الانسان لمنقسم الى سر وعلن اما علنه فهو
الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه
ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل و
قسم موكل بالادراك والعمل منه اقسام نباتي وحيواني   نباتي في [illegible]
وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني
وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في
كثير منها غيره   العمل النباتي في عرض حفظ الشخص و
تنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها   بالغذاء صح
احدى قوى روح الانسان ولا حاجة بنا الى شرحها و   وقوم يسمونها القوة النباتية صح
العمل الحيواني احداث الملائم ويعصمه الشهوة ودفع المضار
ويسد عنه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى
روح الانسان   العمل الانساني احسان العمل والصانع
في المقصد المعمور [illegible] بالحياة العاجلة ويستفاق السعي على
العدل و [illegible] عمل تقدره التجارب وتؤثر به العبرة و
نطره [illegible] بعد [illegible] من العمل الاصل

الادراك بسائر الاستشعار وكما ان الشم يكون اجتنابا عن الخانق
حين اذا عانقه معانقة ضامة رحل عنه عنوة وما كله صورة تلك
المدرك يكون احتياجا الى الصورة فاذا اختلس عنه صورة عقل
معه المعرفة كالحس باحدهم المحسوس صورة يستودعها الذكر فيحصل
في الذكر وان غاب المحسوس   ادراك الحيوان اما في الظاهر واما
في الباطن والادراك الظاهر بالحواس الخمس التي هي السمع والادراك
الباطن في الحيوان للوهم وحوله   كل حس من الحواس الظاهرة
سائر عن المحسوس مثل كيفيته فان كان قويا حلف فيه صورته
كالبصر اذا حدق الى الشمس بقي فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن
جرم الشمس بقي ذلك فيه زمانا وربما استولى على عين
الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي
باشره طنين متعب مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا
في اللمس اظهر   البصر مرآة ينطبع فيها خيال المبصر
ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ عنها السمع حركة
يموج فيها الهواء المنفلت عن متصاكين على شكله فيسمع
اللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه بسبب
ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق   ان
وراء الحس الظاهر شركاء وحبائل للاصطياد ما
يقتنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة التي

اخذ في
المدرك في
يستودعها
زمانا وان زال
او حرقة
او استحالة
وقد ترتبت في مقدم الدماغ و
صح

سلب

يستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس
فتزول عن الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما مثل القوة التي
في الشاة اذا شبح صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبح
عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك و
قوة تسمى حافظة وهي خزانة ما تدركه الوهم كما ان المصورة
خزانة ما تدرك الحس وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما تدرك
الوهم كما ان المصورة في مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع
في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض و
تفصل بعضها عن البعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها
روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت
متخيلة   الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا
يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا
من حيث هو صرف الانسان بل ادرك انسانا له زيادة
احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك ولو كانت
تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها
الناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا
فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع
علائق المادة   الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى
صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان

وهي التي تدرك عن المحسوسات
لا يحس صح

الوهم والتخيل النفس لا يحصران في الباطن صوره ان ينتقش ويخط
على النحو مما يحس من خارج مخلوطه بزوائد وعوارض من كم وكيف
واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانيه من حيث
الانسانيه بلا زياده اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات
الصوره الانسانيه مخلوطه الماخوذه عن المحسوس فان ما
المحسوس   الروح الانسانيه هي التي يتمكن من تصور المعنى
بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبه ماخوذا من حيث
يشترك فيه الكثره وذلك بقوة العقل النظري وهذه الروح كمراة   بقوة لها هي
وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم
فيها من العقل الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيله
اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن
الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوه والغضب والحس والتخيل
فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت
الاعلى واتصلت باللذه العليا   الروح القدسيه لا
تشغلها جهة تحته عن جهة فوقه ولا يستغرق الحس الظاهر حسها
الباطن ويتعدى تاثيرها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه و
تقبل المعقولات من الروح والملائكه بلا تعليم من الناس
الارواح العاميه الضعيفه اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر
واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت الى جهة غابت

في الظاهر عن الآخر

عن الآخر واذا انجذبت الى الباطن بالقوه غابت عن الآخر ولذلك
النفس يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوه والشهوه
تشغل عن الغضب والفكر يصد عن الذكر وكذلك التذكر
يصرف عن التفكر والروح القدسيه لا يشغلها شأن عن شأن
في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوه هي مجمع
الحواس وعندها بالحقيقه المحسوس وعندها ترتسم صوره   الاحساس
ما يتحرك بالعجله فيبقى الصوره محفوظه فيها وان زالت
يحس لحظ مستقيم او لحظ مستدير من غير ان يكون كذلك   لا تنفذ الصور الباطنه فيها هي
الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وان هذه القوه يمكنها
عند النوم فان المدرك بالحقيقه هو ما يتصور فيها سواء ورد
عليها من خارج او صدر اليها من داخل مما تصور فيها حصل مشاهدا
فان انتهى بها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر
تمكن منها القوه الباطن التي لا تهدأ ان تثبت فيها مثل ما يحصل   فيتنبح
في الباطن حتى يصير مشاهدا كما في النوم ولربما جذب جاذب   الباطن هي
في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدادا استولى بسلطانه
فخلا من وجهين اما ان يعزل العقل حركته وتنفذ غلبانه و
اما ان يعجز عنه فيغيب عن جواره فان القوه من العقل عجز ومن الخيال
تسلط قوي تمثل في الخيال قوه تباشرها في هذه المراه فتصور
فيها الصور المخيله فتصير مشاهده كما يعرض للمريض ولمن يغلب في باطنه

استشعار امرا وتمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا
وهذا التسلط ربما قوي على الباطن وقصر عنه يد الحظ فلاح
فيه بشر وادراك الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح في
النوم عند ركود الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام وربما هبطت
القوة الحافظة الرؤيا على حالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت
القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن الامر نفسه الى امور تحاكيه
فيحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل
عن الفرع   ليس وجدان المحسوس من حيث هو محسوس ان
يعقل ولا وجدان المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولم يتم
الاحساس الا بآلة حساسة فيها تنتقش صورة المحسوس
مستصحبا للعوارض ولن يستتم الادراك العقلي بآلة
حساسة فان المتصور المخصوص والعام المشترك فيه لا ينقرر في فيها هو
منقسم بل الروح الانسانية ترتسم المعقولات بالعقول ... عن
حسابه ليس بمتحيز ولا بمتمكن في الوهم ولا مدرك بالحس لانه من حيز
الامر   الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه
فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محجوب عن
الحس والعقل وليس حجابه الا عن انكشافه كالشمس لو انتقبت
بنبرها لاستعلنت كثيرا   الذات الاحدية لا سبيل
الى ادراكها بل يعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان

لا سبيل

لا سبيل اليها   للملكة ذوات حقيقية ولها ذوات نورية
تحت الحس الا ما شاء الله وانها الحقيقية فامرية وانما تلا فيها
في النمط من الصور المشابهة للروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبا
انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لهما من الملك صورة بحسب
ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ويسمع كلامه بعدما هو وحي والوحي لوح
من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان
الكلام انما يراد لتصوير ما يتضمنه باطن المخاطِب في باطن المخاطَب ليصير مثله
فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب مس الخاتم الشمع ليجعله مثل نقشه
اتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او كتب او اشار
واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع
الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من
شانه ان يسبح الى الحس الباطن اذا كان قويا فينطبع في القوة
المذكورة فتشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى
وحيه بباطنه ثم يمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات
مسموعة فيكون الملك والوحي يتأدى كل منهما الى القوة المدركة من
وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه
الغشي ثم يرى   لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح
بسيط او الكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح
ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر ويستودعه
في [illegible]

هو ما هو على صورته
سلطنته هو
لا يشعر عنه

اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من العلم والتقدير من القضاء
اذ القضاء يشتمل على مجموع امره الواحد والتقدير يشتمل على مفصل
المنزل بقدر معلوم ومنهما يسيح الى الملائكة الذين في السموات ثم يفيض
الى الملائكة الذين في الارض ثم يحصل المقدر في الوجود ٣١
والسبب اذا لم يكن سبباً لم يصر سبباً فالسبب صار سبباً وينتهي الى
هذا مترتب على اسباب الاسباب على ترتيب علم بها فلم يحدث في
عالم الكون طبعاً حادثاً او اختياراً حادثاً الا عن سبب ويرتقي الى سبب
الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبدأ لفعل من الافعال من
غير استناد الى الاسباب الخارجة ويستند تلك الاسباب الى الحركات
والحركات يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء
ينبعث عن الامر وكل شيء بقدر   فاما ما ظن انه
يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو
حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه
لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون
مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره
مقتضى فيه من غيره وان كان حادثاً ولكل حادث محدث فيكون
اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او
غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده الاختيار بالاختيار
وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار

فيكون

لم يكن فكان فلا سبب ولو لم يكن المعدوم سبباً لحصوله في الوجود

... العدد ١٢٣

فيكون مجبولاً على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب وجود
الكل على ما هو عليه فان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام
من الراس فيعلم من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى
الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية   كل
ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او لشيء عام كالانسان و
العام لا يقع عليه رؤية ولا يصدق بحاسة الا الشيء الخاص واما
ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال والاسم
المشاهدة تقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة الاستدلال فان الاستدلال على الغائب و
الغائب يثبت بالاستدلال وما الاستدلال عليه ويحكم مع ذلك
باثبته بلا شك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب فهو
شاهد وادراك الشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما
بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو
الرؤية والقسم الاول لا يحكم عليه دائماً وليس ذلك بالاستدلال
فيجابر على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره متعيناً عن
الاستدلال كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئياً لذلك الغير
حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً او مذوقاً او
غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يحصل قوة هذا
يجعل

أعني البصر الذي يكون بعد البعث صح

الادراك في عضو البصر بعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة
من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما
يشركون فما ليس له فهو صراح فهو ظاهر كل شي يخفى اما السقوط
حاله في الوجود حتى يكون وجوده ضعيفا مثل النور الضعيف
واما ان يكون لشدة قوته وعجز وجوه المدرك عنه ولكون حظه
من وجوده قويا مثل نور الشمس في قرص الشمس فان الابصار اذا
رمقته انثنت حسيرا او خفي شكله عليها كثيرا واما ان يكون خفاؤه
لستر والستر اما مباين واما غير مباين وهو اما مخالط
لحقيقة الشي واما ملاصق غير مخالط مثل الموضوع والعوارض
لحقيقة الانسانية غيبتها عنها وكذلك سائر الامور المحسوسة
فالعقل يحتاج الى تشرها عنها حتى يخلص الى حاق كنهها والملاصق
مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين
والمفارق يخفيان لتوقفهما الادراك عندها لانهما اقرب الى
المدرك الموضوع يخفي الحقيقة الجليلة لما يتبع انفعالاته
من اللواحق الغريبة كالنطفة التي تكتسب صورة الانسان فاذا كانت
كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت
يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوالا
غريبة مختلفة القرب مكانيا والبعد مكانيا ومعنويا اما القرب
من قبل الوجود واما الاتصال من قبل الجهة الاول الحق لا يناسب

تفسير قوله صح

كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه صح

المخالط صح

خفية صح

ومعنوي صح

قرب وبعد مكاني فلا يتصور فيه صح

سا

مشابه الجهة فللشي الذي نسبته اقرب والبعد في الجهة و
الاتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ
كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة
وهو اقرب من الواسطة وقد تنزه الحق الاول عن مخالط الموضوع و
تقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما الذي
في ذاته لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من
نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وانه
يظهر كل ظاهر كالشمس بل يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء
لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط بل الهوية في ذاته بلا
غواشي ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو
لعود ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها ظاهرة
ومن الحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شي فيظهر
مرة اخرى لكل شي بكل شي وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره
بالذات وينبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة
لا تحور ان نقول ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن وجوده
من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها
وتاثيرها فينا فتكون من الاسباب لعالمية الحق بل يجب ان تعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ ذاته لحظ
القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون

فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين صح

تفسير المفضل الذي بعده صح

فهي من حيث ظاهريتها صح

وظاهريته الثانية ينفصل بالكثرة صح

يجب صح

علمه لذاته سبب علمه بغيره اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه
فان علمنا الاول بطاعة العبد الذي هو طاعته سبب لعلمنا بانه ينال
تحقق صح
رحمة وعلمنا بان ثواب عن مقتضى سبب لعلمنا بان فلانا اذا دخل الجنة
ابعده الى النار ولا يوجب هذا تجليه ولا تعدده في البرهان بل يوجب
العلية والمعلولية بالذات وقيل يقال على وجوه خمسة
قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي وقبل بالطبع وهو الذي لا يوجد
الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر مثل الواحد للاثنين وقبل
قبل بالرتبة كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذ من جهة المعلل
وقبل بالشرف مثل ابي بكر على عمر وقبل بالذات و
استحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان
معا لانا نجد كون الشيء على ارادة الله تعالى في الزمان لكنه سابق في
حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول
كان الشيء فاراد الله ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته
وفيها الكثرة العرضية منه ولا كثرة في الذات بل بعد الذات
بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهيتين في الذات صح
فان الصفة بعد الذات لا بالزمان بل بمرتبة الوجود لكن لتلك
الكثرة ترتيب في نزوله يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام
والنظام وحدة ما واذا اعتبر الجود دائما وصفا بالكل الكل في
وحدة فاذا الكل كل متمثل في قدرته وعلمه ومنها الحصل
[illegible]

حقيقه

حقيقة الكل متوزعة ثم تكثير المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد
اشتملت عليها احدية ذاته بغير العقل الذي بعده اذا اطلق
يقال حق للعقول المطابق للمخبر عنه صح
العقول حق للموجود الحاصل وحق للموجود الذي لا يقبل البطلان
ديق صح
اصلا والاول هو حق من جهة الخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة
انه لا يقبل البطلان اصلا لكنا اذا قلنا له انه حق فلانه
الواحد الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل
الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه شديد الظهور
غلب ظهوره على الادراك فخفي وهو ظاهر من حيث الآثار تنسب
الى صفاته ويجب فيصدق بها مثل القدرة والعلم ان في
عن ذاته صح
القدرة والعلم سعة وسعة فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع
على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهته
حاجب وظاهر باعتباره ومن جهته انك اذا اكتسبت ظلا
من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك
عن موش الحسابية فوصلت الى ادراك الواسع حيث
لا تدرك فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلذلك
عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك عالم الاعلى
في افق صح
وعالم الكون بكيته عن الافق ويبطن وعالم السر به
الاسفل صح
الحد التام يولف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان
ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصله

الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المحمولة مثل
الماء للجمود والغليان والخشب للكوسنة واليابسة و
الثوب للسواد والبياض ٧ هو اول من جهة ان كل
زمان في نسبة اليه يكون بعد وجد زمان لم يوجد بعد ذلك الشيء
ووجد معه لا بعد هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا
وثانيا اثره قبوله لا بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا انسبت اليها
الاسباب اوقف عنده تبع المنسوب هو آخر لانه الغاية الحقيقية
في كل طلب فالعالم مثلا طالب السعادة في قولك لم تشربت الماء فنقول
ليتغير المزاج فنقول ولم اردت ان تتغير المزاج فنقول للصحة فيقول
لم طلبت الصحة فنقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سوال
يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا
لغيره فالحق الاول معشوق كل شيء ويشوقه طبعا وارادة يجب
طاقته على ما نوره ... في العلم ... بكلام طوال
هو المحبوب الاول فلذلك هو آخر كل غاية اول في الفكرة
آخر في الحصول هو آخر من جهة ان كل زمان في يوجد زمان بعده
عنه ولا يوجد زمان بعده عن الحق هو طالب ارحال الكل
الى النيل منه والوصول لحبه هو غالب ... على اعدا
العدم وعلى سلب الشهوات ما ... بسهام
البطلان وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على ما هدانا اليه

سعله

هو اول من جهة انه تصدر منه كل وجود لغيره وهو اول من جهة انه اولى بالوجود وهو ... هو اعلى صح

وبيان ذلها صح

فعله يوجد صح

سعلة من تفضيله تمت الرسالة للعالم الرباني
لمحمد بن طرخان الترك المعروف
بالمعلم الثاني في يوم
الجمعة من
عشر الاخر من شهر العاشر من السنة السادسة من العشر الاول
من المائة العاشرة من الالف الثاني في بلدة قاسان على يد
الفقير الى الله الصمد عبده
محمد ...

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۲۲۷
فیلموتیک کاپیس ۲ ۱۳

خطی

۲۶۶۱

تابخانهٔ
س شورای
لامی